Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UNIVERSITY OF VIRGINIA LIBRARY
X030525577
Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF VIRGINIA LIBRARY
X030525577
Digitized by Google

CSSS 64-96 mar 1-20

DR. RUDOLF HABELT
...chhändler u. Antiqua...
...BONN/RHEIN
... Buchenhang 1

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE ANTIKE

ZEITSCHRIFT FÜR KUNST UND KULTUR DES KLASSISCHEN ALTERTUMS

HERAUSGEGEBEN
VON
WERNER JAEGER

BIBLIOTHECA BERNENSIS
1963
+500

ERSTER BAND

VERLAG VON WALTER DE GRUYTER & CO.
BERLIN / LEIPZIG
1925

Digitized by Google

DE
1
.A55
v.1
1925

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10

Digitized by Google

INHALT

Seite

Curtius, L., Die Aphrodite von Kyrene. Mit 4 Tafeln und 18 Abbildungen 36

Friedländer, P., Die griechische Tragödie und das Tragische. Erster Teil 5

—, —, Die griechische Tragödie und das Tragische. Zweiter Teil 295

Goldbeck, E., Der Untergang des kosmischen Weltbildes der Antike 61

Harder, R., Plotin, Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt (Übersetzung) 363

Holl, K., Urchristentum und Religionsgeschichte..... 161

Jaeger, W., Einführung..... 1

Karo, G., Altetruskische Baukunst. Mit 7 Tafeln und 18 Abbildungen 213

Klingner, F., Livius..... 86

Latte, K., Religiöse Strömungen in der Frühzeit des Hellenismus.. 146

Lehmann-Hartleben, K., Köpfe der Trajanssäule. Mit 7 Tafeln und 11 Abbildungen 319

Noack, F., Archäologische Entdeckungen in Tripolitanien. Mit 8 Tafeln und 3 Abbildungen..... 204

Otto, W. F., Apollon und Artemis..... 338

Stenzel, J., Zur Entwicklung des Geistbegriffes in der griechischen Philosophie..... 244

Täubler, E., Ein Weg zu Caesar..... 286

Toeplitz, O., Mathematik und Antike. Mit 6 Figuren..... 175

Weber, W., Der Siegeszug des Griechentums im Orient. Mit 7 Tafeln und 23 Abbildungen 101

Digitized by Google

v. Wilamowitz-Moellendorff, U., Der Hymnus des Kleanthes (Übersetzung) 158
Zahn, R., Perseus und Andromeda. Mit 1 Tafel und 2 Abbildungen 80
—, —, Kleinigkeiten aus Alt-Athen. Zwei bemalte Tongefäße des Berliner Museums. Mit 4 Tafeln und 5 Abbildungen..... 273
—, —, Junger Sieger. Attische Marmorstele im Nationalmuseum zu Athen. Mit 1 Tafel 361
Register 377

Digitized by Google

EINFÜHRUNG

VON

WERNER JAEGER

Die neue Zeitschrift „Die Antike" wendet sich nicht nur an die Kreise der Wissenschaft, sondern an die gesamte deutschsprechende gebildete Welt. Sie stellt sich die Aufgabe, die wissenschaftliche Erkenntnis der antiken Kultur für das Geistesleben der Gegenwart fruchtbar zu machen und ihr innerhalb der deutschen Bildung den ihr nach den unabänderlichen Voraussetzungen unserer geschichtlichen Entwicklung wie ihrem dauernden Werte nach zukommenden Platz zu wahren. Wir glauben damit nicht so sehr dem unbestimmten Drange der aus den engen Schranken ihrer Isolierung herausstrebenden Spezialwissenschaft zu folgen als ein tieferes Bedürfnis des gebildeten Deutschen zu erfüllen, das aus unserer besonderen Situation gegenüber der Antike entspringt.

Die Stellung der Antike in dem Organismus unserer geistigen Welt hat seit den Tagen des neuhumanistischen Klassizismus, dem Zeitalter Winckelmanns, Humboldts und Goethes, ihre in sich selbst ruhende Sicherheit und Selbstverständlichkeit verloren. In der damaligen Kultur stand die Antike an fester und beherrschender Stelle. In der Philosophie wie in der bildenden Kunst nahm sie einen unbestrittenen Rang ein, und die großen Denker und geistigen Führer jener Epoche gaben durch ihr neues vertieftes Innewerden des Altertums, insbesondere des Griechentums, auch dem Forschen des Gelehrten eine höhere Weihe und den Schwung einer unmittelbar am Zeitgeiste mitwirkenden, ihn lebendig durchdringenden Schöpferkraft. Die neuere Entwicklung hat gelehrt, daß jede derartige Stellungnahme zur Antike als Ganzem, so endgültig auch die jeweils errungenen Formeln klingen mögen, nur von zeitlich begrenzter Geltung ist. Jede innerlich lebendige Zeit tritt zu den überdauernden Menschheitswerten in ein neues produktives Verhältnis. Gilt

Digitized by Google

dies hinsichtlich der Antike schon für die Kultur der Romanen und, in anderer Weise, für die der Angelsachsen, denen sie ein niemals erschüttertes, wesenhaftes Element ihres Daseins bedeutet, so ist es von erhöhter Wichtigkeit für das stets labil gebliebene Verhältnis der Deutschen und in weiterem Sinne der nordischen Völker zum Altertum. Zwar sind seit der Geburtsstunde unserer Kultur, dem geschichtlichen Zusammentreffen des Germanentums mit der Mittelmeerwelt des ausgehenden Altertums, alle tiefer erregten und wahrhaft selbstschöpferischen Zeiten unserer Geschichte mit der Antike, dem beherrschenden Gestirn unseres Eintritts in das historische Leben, aufs neue in Konjunktion getreten, aber dies geschah jedesmal unter ganz veränderten Bedingungen. Dazwischen gab es Strecken bewußter oder unbewußter, geringerer oder größerer Abkehr von jenem Ausgangspunkte unserer Bahn. Allein trotz aller seelischen und rassemäßigen Verschiedenheit hat unsere Kultur mit den übrigen nationalen Formen abendländischer Gesittung doch das eine gemeinsam, daß sie nicht aus eigenen Wurzeln frei erwachsen und ihrer Form nicht aus sich selbst gewiß geworden ist. Auch wir sind unserer weltgeschichtlichen Stellung nach Fortsetzer und Mehrer der großen, von den antiken Völkern hinterlassenen Kulturerbschaft. Daher bleibt der Blick auf unsere geschichtlichen Voraussetzungen, auf die Schöpfungen der Antike, ein geistiges Lebensbedürfnis unserer wie jeder anderen abendländischen Kultur. Alle uns heute noch wesentlichen Lebensformen des Geistes sind von uns in unseren Anfängen bereits in hoher Vollendung übernommen worden, erst an ihnen sind wir zu eigener nationaler Individualität erwacht, und fast ausschließlich an ihnen hängt heute, was der zersetzende Weltkrieg von Europäischem in Europa noch übriggelassen hat. Nach manchen Anzeichen könnte es freilich so scheinen, als hätte die Antike durch unsere heutige, nüchterne historische Betrachtungsweise viel von ihrem symbolischen Glanze für uns eingebüßt, oder als könnte tieferes Eindringen in das Wesen der außereuropäischen, namentlich der östlichen Kulturvölker, die bis vor kurzem infolge der Kanonisierung des Griechentums sicherlich ungebührlich verdunkelt waren, der Bedeutung der Antike für uns Abbruch tun. Allein es ist uns nicht zweifelhaft, daß jede innere Bereicherung, deren wir teilhaftig werden, gleichviel von welcher Seite sie herrührt, schließlich auch der vertieften Erkenntnis der klassischen Welt zugute kommen wird. Jede zeitweilige geistige Entfernung von ihr wird uns aus dem neu gewonnenen Abstande die Gründe ihrer

Digitized by Google

unerschöpflichen Bedeutung für unser geistiges Leben nur um so objektiver erkennen lassen.

Die neue Zeitschrift setzt sich daher das Ziel, den Punkt zu suchen, wo sich die so gewaltig erweiterte Erkenntnis des Altertums, die durch die wissenschaftliche Arbeit eines Jahrhunderts seit den Tagen des Klassizismus gewonnen wurde, unserer geistigen Bildung von neuem organisch einfügen kann. Daß dies jedenfalls nicht durch wahllose mechanische Popularisierung der wissenschaftlichen Ergebnisse, durch äußerliche Vereinfachung und Trivialisierung des Gegenstandes möglich ist, scheint uns die nachdenkenswerte Lehre einer Periode eifriger wissenschaftlicher Aufklärung zu sein, die wir jetzt hinter uns haben. Aber wie sollen die großen Alten wieder beginnen aus dem Innersten ihres Wesens zu dem Lebensgefühl einer Zeit zu reden, die ihres inneren Mittelpunktes selbst nicht eindeutig gewiß ist? Solange uns der bestimmende Repräsentant, der Dichter und geistige Führer fehlt, bleibt uns die letzte Sicherheit der Erkenntnis des „Klassischen" auch im Vergangenen, Ererbten unerreichbar. Das Altertum soll deshalb in der neuen Zeitschrift nicht in irgendwelche dogmatische Beleuchtung gerückt, sondern es sollen zunächst einfach in reichem Wechsel Werke, Menschen, Schicksale und Umwelt der Antike dargestellt werden. Am unmittelbarsten werden durch das Mittel der bildlichen Wiedergabe die Werke der bildenden Kunst zum Leser sprechen. Neben ihnen müssen die Schöpfungen der Literatur naturgemäß zurückstehen: alles Übersetzen bleibt, weil es die formalen Werte des Originals verflüchtigt, am höchsten Maßstab gemessen doch immer problematisch. Es soll immerhin an alten und neuen Versuchen auch in dieser Richtung nicht ganz fehlen. Im Vordergrunde wird jedoch neben der Kunst die geschichtliche Betrachtung der Kultur stehen müssen in dem weiten Sinne, wie die heutige Altertumsforschung sie übt, die außer dem Staate das gesamte reale und geistige Leben, Wissenschaft, Philosophie und Religion umfaßt. Es wird dabei notwendig sein, die Antike nicht nur aus sich selbst zu verstehen, sondern auch ihre Beziehungen zum alten Orient, zum Christentum und zu den späteren Völkern zu erörtern und so ihr Wesen und ihre Grenzen durch den Vergleich mit anderen Kulturen individueller zu erfassen. Für die Wissenschaft ist dies der gegebene Weg zur Klärung unseres eigenen Verhältnisses zur Antike, soweit es nicht auf bloßem subjektiven Erlebnis beruht. Die Altertumswissenschaft kann dabei der Hülfe der übrigen Wissenschaften nicht ent-

Digitized by Google

behren, wenn sie es wagen will, den Bereich der schwankenden ästhetischen Gefühle zu überschreiten. Fertige Maßstäbe freilich besitzt der moderne Mensch überhaupt nicht, an denen er Daseinsformen des Geistes, die von den unseren verschieden sind, ohne weiteres messen könnte. Aber Unverstand und Feigheit wäre es, der Erkenntnis des geschichtlichen Lebens deshalb auszuweichen, weil sie dieses Bewußtsein in uns womöglich noch verstärkt. Der Weg zur Gewinnung eigener, neuer Lebensnormen führt nicht durch die spintisierende Abstraktion, er führt durch die strengste inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Großen aller Zeiten hindurch. So möchte letzten Endes diese Zeitschrift mittelbar ein Stück Arbeit leisten am inneren Aufbau unserer eigenen Zeit.

Digitized by Google

DIE GRIECHISCHE TRAGÖDIE UND DAS TRAGISCHE

VON

PAUL FRIEDLÄNDER

Erster Teil

„Aber wenn wir", schrieb Niebuhr 1812 an Goethe, „unfähig sind, griechische Tragödien und aristophanische Komödien zu schaffen, darf man sich denn nicht freudig in das Volk und jenes Zeitalter hineindenken, wo sie freudig und kunstlos aufwuchsen?" Flucht aus der Gegenwart wird auch heut vielen verlockend scheinen. Aber bei der Gefährdung unseres Daseins, bei der Überfülle, die zu jeder Stunde uns verwirrend bedrängt, genügt weniger als je rückgewandte Kontemplation, in die sich Angst vor dem Jetzt verkleidet. Wenn jene seltsam fremden Gebilde, die vor bald zwei und einem halben Jahrtausend an einem einzigen Tage des Weltgeschehens in voller Lebendigkeit da waren und nun aus ihrem Gefüge gerissen, ihres Atems und Pulses beraubt, zum Buch erstarrt, doch in ihrem Köstlichsten, dem Wort, gerettet sind, — wenn jene Tragödien des Äschylus, Sophokles und Euripides auch uns noch etwas bedeuten sollen, so müssen sie uns beweisen, daß wir ohne sie nicht leben können.

In unserem Leben sind Tragödien selten. Denn Tragödie vernichtet. Aber überall stoßen wir an das Tragische. Und nach dem Phänomen des Tragischen ist zu fragen, wenn man begreifen will, wo etwas in unserer Tiefe für Äschylus oder Shakespeare sich öffnet und der großen Alten nicht entbehren kann. Was ist das Tragische? Jedenfalls kann es nicht abgeleitet werden aus all dem, was sich im Ablauf der Zeiten zu Recht oder zu Unrecht Tragödie genannt hat. Es ist ja auch durchaus nicht auf die Dichtung beschränkt, sondern fehlt in keinem groß gelebten Leben. Mehr: es ist eine metaphysische Kategorie, gegründet in jenen Kampf zwischen Chaos und Kosmos, dessen Rhythmus durch das Weltwesen geht. So hat sich auch die kleine Welt, der Mensch, unablässig

Digitized by Google

zu wehren gegen das Unheimliche, das Zerstörende, das immer wieder gebändigt und zurückgedämmt immer wieder über uns hereinzubrechen droht. Und dieser Kampfesraum ist gleichsam der geometrische Ort für das, was man im menschlichen Leben Tragik nennt. Unsere bürgerliche Zivilisation freilich haßt das Tragische, wo sie es antrifft, und bemüht sich das edle Wort durch Mißbrauch zu erniedrigen. Wodurch unterscheidet sich das, was man heute zumeist tragisch nennt und was man traurig, bedauerlich, jämmerlich nennen sollte, von echter Tragik? Dadurch daß zu ihr spezifische Größe gehört. Größe muß der tragische Mensch haben: wir sagen tragischer Held. Größe muß das Geschehen haben, das (nach Hölderlins Anmerkungen zum Ödipus) „tragisch den Menschen seiner Lebenssphäre in eine andere Welt entrückt und in die exzentrische Sphäre der Toten reißt": wir sagen tragische Vernichtung. Der Mensch und das Geschehen, das ihn trifft, sind in diesen Höhen nicht zufällig gegeneinander. Der tragische Held geht der Vernichtung entgegen, will sie, reißt sie auf sich herab. Das ist seine tragische „Schuld", wenn man das Wort Schuld nur nicht banal schulmeisterlich im Sinne eines moralischen Vergehens nimmt, sondern die tiefe metaphysische Verschuldung erkennt, die mit dem Dasein gesetzt ist. „Es ist (nach Hegels Wort) die Ehre der großen Charaktere schuldig zu sein." Und die tragische Vernichtung, der Einbruch göttlich-zerstörender Kräfte in die menschliche Sphäre, kommt nicht als etwas Fremdes, sinnlos Zufälliges über den Helden. Sie ist „auf ihn zugeschnitten", hat sein Maß und eine geheime Verwandtschaft zu ihm. Dies ist ein Geschehen, aber dies ist mein Schicksal.

Das Tragische ist selten rein und vollendet, weil jene Größe, ohne die es nicht wäre, selten ist und noch seltener freien Raum findet. Aber es ist vielfach angelegt, ist als Keim, als Bruchstück zu erkennen, wenn einer die Augen dafür hat. Und es ist notwendig. Denn ohne Größe, ohne den Helden und seinen Untergang, seine Schuld und sein Schicksal, versandet und verschlammt das Leben. Von hier aus aber ist zu sehen, warum der Mensch für sein Menschentum die Tragödie nicht entbehren kann. Wie es überhaupt wesenhafte Aufgabe der Kunst ist, Vollenderin des Bruchstückhaften zu sein, so zeigt Tragödie das Tragische, das in uns angelegt, aber verkümmert, unvollendet, unentfaltet ist, in Reinheit und Ganzheit. So rettet Tragödie das Leben, daß es nicht gemein werde.

Digitized by Google

Große Tragödie ist nicht zu allen Zeiten möglich. Goethes Bildnergeist weicht tragischer Vernichtung aus. Schillers glühende und Kleists brodelnde Seele reichen wohl an die Tragik heran, aber kaum in sie hinein. Und das neunzehnte Jahrhundert hat das Tragische zumeist mit dem Jammervollen oder auch dem Interessanten verwechselt und Seelenanalysen Tragödien genannt. In dem großen spanischen Drama — das bezeichnend genug Comedia heißt — füllt die Ehre des himmlischen und des irdischen Königs so sehr den Raum, daß es scheint, als könne darum das Tragische sich nicht zur Tragödie entfalten. Und die Dichtung des Corneille und Racine mit ihren eigentümlich starren Stempelformen passion, amour, honneur, patrie, zwischen denen die Dialektik einer vollendeten höfischen Sprache spielt, bewegt sich viel zu sehr in den Maßen einer fest begrenzten Gesellschaft, um tragisch sein zu können. Denn das Tragische steigt aus tieferen als bloß gesellschaftlichen Schichten, aus den Urgründen von Seele und Schicksal. Nur zwei Weltstunden haben Tragödie hervorgebracht: das elisabethanische England und das Athen des fünften Jahrhunderts. Shakespeare kommt dem Unendlichkeitsdrang unserer Zeit mehr entgegen als griechisches Peras. Schon wie hier eine Szene klar und fest abgeschlossen ist, dort mit halbem Vers ins Weite verhallt, zeigt im Formsymbol den Gegensatz von südlich-klassischem und nordischem Geist. Aber nicht nur eint sie Größe, eben tragische Größe, über die Jahrhunderte hinweg — Baudelaire nennt Lady Macbeth „rêve d'Eschyle éclos au climat des autans" und gleichen Ranges mit dem Athener und Engländer ist ihm Michelangelo, der Schöpfer der „Nacht" —, sondern Shakespeare ist so wie er wurde nur geworden, weil ihm griechische Tragödie, die er durch das Medium des Römers Seneca sah, einen bestimmten Begriff von tragischer Größe und Heldenschicksal, tragischer Sprache und tragischer Würde gab.

Wie alles rein Entsprungene ein Rätsel ist, so bleibt die Geburt der griechischen Tragödie Geheimnis. Wir blicken nur hinein in ein fruchtbares Chaos, aus dem sie zur Gestalt emporgehoben wurde. Nicht „aus dem Geist der Musik" ist sie geboren, vor allem nicht der Musik in irgend einem heutigen Sinne, die es damals nicht gab. „Musische Kunst" ist sie in ursprünglicher ungeschiedener Einheit von Wort, Ton und Ausdrucksbewegung, womit freilich nichts ausgesagt wäre, was sie etwa von einem Gedichte Pindars unterschiede. Doch wenn jene Formel Nietzsches geschicht-

Digitized by Google

lich gesehen nicht gilt und selber nur als Zeitphänomen von Wagnerkultus und Erzieherdrang gewertet werden darf: Nietzsche hat — wie niemand vor ihm — in den dunkel gärenden Urgrund, die epidemischen und endemischen Zustände von Ekstase und Besessensein durch den Gott hineingeblickt, die er das „Dionysische" nannte und ohne die man das scheinbar lichte und gebändigte Phänomen des griechischen Daseins nicht begreifen kann. In der Tat, wenn wir etwas ahnen von der Geburt der Tragödie, so ist es dies: Eine dämonische Welt war da, von vulkanischen Kräften und Stoffen erfüllt, wild-ekstatisch, tierisch oder halbtierisch, woran der Name „Bocksgesang" (Trag-odia) die Erinnerung immer bewahrt hat. Und diese Welt ist zur göttlich-menschlichen gebändigt worden, in der das Dämonische gleichsam nur am Rande seinen Platz behielt: auf die ernste Trilogie, in der nur Götter und Menschen erscheinen, folgt das Satyrspiel mit den wilden Bocksprüngen dämonischer Gesellen. Von der Bändigung eines ekstatischen Seins spricht auch — dem heutigen Menschen so fremdartig — die Maske des griechischen Schauspielers. Maske und Verkleidung heben ihren Träger aus der Welt des Alltags, sind in allen Weltteilen Mittel der Ekstasis, wirken den Schauer des „ganz Anderen" bei Kindern und einfachen Menschen. Das hat die Tragödie, als sie zum Kunstwerk wurde, bewahrt: die Maske ist immer Mittel und Ausdruck jener strengen Form geblieben, die das Drama ganz fern weg von allem „Leben" stellte. Und wiederum der Chor: wie er früher seine ekstatischen Lieder dem Dionysos zu Ehren gesungen und getanzt hatte, so hat die Tragödie niemals von ihm gelassen. Aber er wurde nun Teil des Kunstwerks, Mittel zur Erhöhung und Entfernung. Und noch bei Sophokles fühlt man ihn zuweilen als ein Ding aus einer fremden Welt hineinragen, wenn ekstatisch-dionysische Töne plötzlich an den Ursprung erinnern und daran, daß die Tragödie stets Teil einer kultischen Feier geblieben ist: von dem Beamten des Staates dem Gott Dionysos in seinem Heiligtum am Fuße der athenischen Burg vor den Augen des zuschauenden Staatsvolkes ausgerichtet. So lebte sie in jener eigentümlichen Luft gebundener Freiheit, staatlich ohne daß sie zu einer zweckhaften patriotisch-politischen Veranstaltung wurde, und religiös ohne daß sie einer Kirche gedient hätte, die es nicht gab. Ihres Ursprungs aus dunklem Kräfteschoß sich bewußt und doch stehend im göttlichen Lichte.

Das tragische Spiel wurde staatlich unter Peisistratos dem Tyrannen,

Digitized by Google

damals als Athen wenige Jahrzehnte vor den Perserkriegen weit unhellenischer, ionisch-bunter, orientalischer war als später die Stadt des Themistokles und Perikles. Wir können uns schwer ein Bild davon machen, wie aus jenem Spiel, einem mehr „böckischen" als in unserem Sinne „tragischen", die strenge Tragödie wurde. Aber was da geschah, hat Aristoteles so ausgedrückt: die Tragödie sei „ernst geworden". Und nun sehen wir auf einmal einen Vorgang, den wir auch in Kunst und Tracht und allen Lebensformen erkennen. Lachende Lippen und Augen ziehen sich gerade, überkünstlich gefälteltes Gewand wird einfacher, geziertes Gebaren weicht einem bewußten Ernst, der menschliche Wuchs, eben noch fein, straff und von etwas starrer Eleganz, empfängt zugleich neue Schwere und neuen Rhythmus. Das ist die Generation der Marathonkämpfer. Hier wenn irgendwo in der Geschichte sieht man, wie in kurzer Zeit menschlicher Stoff sich umlagert, neues Gefüge gewinnt.

Solcher Wandel geschieht nicht von selbst. Wo er sich vollzieht, ist er von Männern gewirkt. Am Bilde der Tyrannenmörder, die den Dolch aus dem Myrtenzweige zogen und den Peisistratidenprinzen niederstießen, gewinnt die athenische Jugend eine neue Gesinnung und Haltung, und das hat sie den beiden nie vergessen. Wenige Jahre später stürzt Kleisthenes die Tyrannis, gründet den neuen Staat, der den Demos, das Staatsvolk, zum Herrscher macht, und schafft (so dürfen wir ahnen) aus den unverbrauchten Kräften dieser Athener eine neue Männlichkeit zugleich mit einer neuen Verantwortung. Und neben dem Staatsmann steht der Dichter: Äschylus. Hätten wir die Werke seiner Vorgänger, die im letzten Viertel des sechsten Jahrhunderts tragische Spiele am Dionysosfest aufführten, so würden wir vielleicht jene Wendung zum Ernst in ihnen sich andeuten sehen. Aber die eigentliche Größe, Schwere, Erhabenheit empfing die Tragödie durch Äschylus, ihren wahren Gründer. Und es ist gar nicht zu ermessen, wie stark die Generation der Marathon- und Salamiskämpfer — unter denen er selbst mitfocht — durch seine Wort, Musik und Bewegung gewordene Dichterkraft geformt worden ist.

Wir sehen noch eine Spur davon in seinem frühesten erhaltenen Drama, dem einzigen, das in die Zeit vor Marathon hinaufreicht. Schutzsuchende Mädchen haben sich an den Altar der Götter geflüchtet. Als Repräsentant der Polis, um deren Schutz sie bitten, tritt der König auf. Die Mädchen flehen ihn um Hilfe, um Aufnahme an:

Digitized by Google

Du bist der Staat, du die Gemeine selbst,
Herrscher, den niemand richtet.

Aber er weiß es besser:

Ich kann nicht früher der Verheißung Bürge sein,
Eh ich nicht allem Volke Teil an diesem gab.

So „demokratisch" wird die alte Heldensage umgeformt. Das Volk beschließt die Flüchtigen aufzunehmen, und als dann der Verfolger kommt, tritt wieder im Namen der Gesamtgemeinde der König ihm entgegen:

So volkgewirkt von allen ward ein einziger
Der Spruch vollendet, nie hinauszugeben der Gewalt
Die Schar der Frauen.

Der Fürst heißt Pelasgos, die Stadt Argos. Aber jeder Athener denkt an seine Stadt, erfüllt sich mit ihrem Stolz, hört das Segenslied der Mädchen ihr gesungen: daß nicht Krankheit, nicht innerer Zwist sie versehre, nicht Krieg die Blüte der Jugend knicke. Und dann:

Mögen fromm an Altären
Sang anstimmen die Chöre
Und aus gottgefälligem Mund
Klänge tönen zur Leier!

Das ist das Lied des Dichters selbst, der diese Stadt seinen Mitbürgern zeigt, wie sie gebunden im Göttlichen, das Recht des Schutzbegehrenden ehrend, zum Widerstand bereit gegen die frechen Angreifer, sich keinem Herrn zu eigen gibt und mit dem Königsnamen ihren Sprecher und Verwalter schmückt. Jahr um Jahr hat so der Dichter durch Wort und Haltung, Rhythmus und Harmonie die attische Jugend gebildet und jenes Athenervolk schaffen helfen, über das nach dem Sieg bei Salamis in den „Persern" desselben Dichters dieses Zwiegespräch geht zwischen der Perserkönigin und einem greisen Berater:

Königin: Welcher Männerhirt gebietend herrscht voran dem Feindesheer?
Greis: Keinem Manne Knecht geheißen, keinem sind sie untertan.
Königin: Wie bestünden dann sie fremder Kriegesheere feindlich Nahn?
Greis: Also daß sie schon Dareios' groß und schönes Heer vertilgt.

Man sieht diesen äschyleischen Dramen, auch dem „Prometheus" und den „Sieben gegen Theben", die Frühzeit an, aus der sie stammen. Anders als in der „Orestie" oder gar bei Sophokles ist es fast eine einzige große Gebärde, die sie erfüllt. Wie überhaupt nach Hölderlins Kunstlehre

Digitized by Google

das Gesetz der Tragödie „mehr Gleichgewicht als reine Aufeinanderfolge" ist — so daß man innerlich genötigt ist, auch noch einen ganz reichen dramatisch-tragischen Ablauf, etwa den „Lear", rückschauend in ein großes, gleichsam zeitloses Bild zusammenzusehen —: so stellen sich die „Schutzflehenden", „Prometheus", die „Sieben" ganz von selbst unter solchen Aspekt.

Die „Schutzflehenden": eine Mädchenschar mit ihrem Führer, aus trotziger Selbstbewahrung fliehend an den Götteraltar ihrer alten Heimat. Hier die Stadt Argos, vertreten durch ihren König, dessen Widerstreben durch Bitte, Drohung und den Erweis alten Rechtes besiegt wird. Auf der anderen Seite die Verfolger, für die als Gegenpart des hellenischen Königs der ägyptische Herold gegenwärtig ist, um das Recht seiner Partei mit Drohung und Gewalttat zu verfechten. Viel orientalisch buntes Wesen und zuweilen Abgleiten ins Burleske, wo man noch die allerälteste Art dieser Spiele ahnt. Das Tragische in der Energie des Forderns, Drohens, Kämpfens deutlich gezeigt, aber noch nicht zur Tragödie vollendet. Für uns ein erster Akt weit mehr als ein volles Drama.

Die „Sieben gegen Theben": der gepanzerte Herrscher in der belagerten Stadt, gegen deren Tore die feindlichen Geschosse schlagen. Er weist jedem Manne seinen Platz auf Türmen, Mauern, jedem Helden seinen Platz gegen die feindlichen Führer, sich selbst den Platz gegenüber dem Bruder. Er kennt den Schauer vor dem Bruderblut, er weiß, daß er ins Verderben geht. Doch unerbittlich steht dort die Schande, wenn er ausweicht, das Wissen, als Labdakidensproß teilzuhaben an der Größe, aber auch an dem Fluch des Geschlechts, das Wissen von der göttlichen Vernichtung, der man sich nicht entziehen kann:

Weil das Geschehn gewaltig nun der Gott beeilt,
So fahre guten Windes auf Kokytos' Flut
Verhaßt dem Phoibos Laios' ganzer Stamm dahin.

Und zuletzt werden die toten Brüder hereingetragen. Handlung ist da ganz wenig, Verwicklung gar nicht, eine einzige Haltung: unbeugsamer Entschluß.

„Prometheus": am höchsten Gebirgszacken ist der Titan angeschmiedet auf Befehl des Zeus, des Herrschers der jungen Götterdynastie. Noch weniger als sonst in der Tragödie gibt es hier eine reale Zeit. Äonenlang hängt er dort oben, nur den Elementen gesellt:

Digitized by Google

O Himmelsäther und ihr Lüfte schnellbeschwingt
Und der Ströme Quellen und der Meereswellenflut
Unzählbar Lachen und Allmutter Erde du,
Auch den allschauenden Kreis des Helios ruf ich auf:
Seht mich was ich von Göttern leide selbst ein Gott.

Nun kommen durch die Lüfte die Meermädchen, der alte Okeanos, der Götterbote, um mitzuklagen, zu warnen, sein Zukunftswissen auszuforschen, zu drohen. Sie kommen und gehen wieder, er allein bleibt in seiner unendlichen Einsamkeit, unerschüttert. Denn so klar er weiß, was ihm bevorsteht, beugt er sich nicht. Er spricht zu Hermes:

Bist du nicht Kind, ja voller noch von Unverstand,
Da du von mir Verborgnes auszuforschen wähnst?
Denn keine Schändung gibt es, keinen Griff, dadurch
Mich dieses auszukünden Zeus hinkehren wird,
Bevor gelöst die Bande der Befleckung sind.
So mag die brandige Flamme er werfen, mag das All
Mit weißgefiedertem Schneegeflock und Donnerschlag
Aus Erdentiefen mischend durcheinanderwirrn.
Denn beugen wird mich nichts von dem, ihm kundzutun,
Durch wen ihm Zwang zu stürzen vom Tyrannenthron.

Wenn der Goethische Prometheus — als titanischer Schöpfer — gleichsam das diamantene Gewölbe sprengt, um hinauszugreifen in den unendlichen Raum, so weiß der tragische Held des Äschylus — als hellenischer Täter — sich in einer festgefügten Welt, die von göttlichen Mächten, Ananke, den Schicksalsgöttinnen, den Erinyen durchwaltet wird. Und wie er zu andern Segnungen den Menschen auch die Götterdienste gebracht hat, so ist sein Kampf nicht der des All-Empörers, der keine Götterwelt über sich anerkennt, sondern kehrt sich nur gegen die stärkste, wie er meint illegitime, Einzelmacht. Heroischer Kampf gegen diese Macht, jenes maßvernichtende Sich-aufrecken, das die Griechen Hybris nennen, und das recht eigentlich die tragische Grundhaltung ist, füllt das Drama aus. Ist es eine Tragödie des Leidens, wie man wohl gesagt hat? Doch nur dann, wenn man an diesem Leiden das gewaltig Aktive nicht überhört. Mit demselben Titanentrotz, mit dem er das Feuer vom Himmel gerissen und den Menschen gebracht hat gegen den Willen des Zeus, erträgt er nun — Ertragen ist es mehr als Leiden — und großer Täter, nämlich Kämpfer um sein Recht bleibt er, da er unbeweglich an den Felsen geschmiedet ist.

Digitized by Google

In allen diesen Dramen ist es auf „das Tragische" abgesehen: die Größe von Mensch und Schicksal, den Willen zu Kampf und Untergang, die Hybris als Zerstörung des Maßes. Aber „Tragödie" sind sie kaum, wenn man deren Begriff gar nicht einmal von Sophokles oder gar Shakespeare, sondern nur — was doch billig ist — von den reifsten Schöpfungen des Äschylus selbst her bestimmt. Die „Hiketiden" lassen das Tragische nur erst aufklingen inmitten pathetischer Gesänge und gehaltener Rede, die epischen Bericht, Wortstreit, mahnenden Zuspruch eben zu formen und mit tragischer Würde zu umkleiden lernt. In den „Sieben" steht der Held schon kraftvoll im Raume, doch die tragischen Gegenkräfte sind noch kaum leibhaft ins Bild gebannt. Durchaus erfüllt von tragischer Spannung ist der „Prometheus", doch so, daß der Held am Ende noch da ist, wo er am Anfang war und auch künftig bleiben wird.

Noch weniger eigentliche Tragödie sind die „Perser", in denen der Dichter einige Jahre nach Salamis seinem Volk die Siegesfeier ausrichtet. Daß das Festlied zum tragischen Spiel wird, aufgeführt inmitten mythischer Dramen, zeigt mehr als alles andere, wie jedes Höchste in diesem Geschlecht zum tragischen Klange strebte. Der Dichter verlegt das Geschehen nach Persien zu dem geschlagenen Landesfeind — den er würdig zu sehen die Geistesgröße hat —, gibt im ersten Akt die Botschaft der Schlacht, im dritten die klagevolle Heimkehr des besiegten Königs. So wären es Pathosszenen und Pathoslieder, aber, da tragischer Kampf ebenso fehlt wie tragischer Held, selbst im Sinne des frühen Äschylus kein tragisches Spiel. Das wird erst durch den zweiten Akt, den für die eigentliche Handlung überflüssigen. In ihm erscheint der Schatten des Dareios und zeigt den Sohn, den König Xerxes, in seiner Hybris,

Der den heiligen Hellespont als seinen Knecht in Bande schlug,
Der im Strom zu hemmen hoffte Bosporos des Gottes Flut
Und die Furt ins Feste kehrte und der Fesseln Schmiedewerk
Um sie werfend vielem Heere vielen Pfad bereitet hat.

Hybris ist die tragische Grundhaltung, und da in den Worten jenes Schattenbildes der Zug gegen Hellas plötzlich unter diesen Aspekt tritt, erweist sich der mittlere Akt gerade als das, was in dieses nur pathetische Geschehen die eigentliche Spannung, tragische Spannung, zwischen Mensch und Schicksal hineinträgt und, ohne die Perser zu einer wirklichen Tragödie zu machen, sie doch als tragisches Spiel gleichgeartet zwischen die andern reiht.

Digitized by Google

Die Danaiden-Trilogie, in der die „Schutzflehenden" (modern gesprochen) kaum mehr als ein erster Akt sind, führte das Schicksal mythischer Frauen in einer Bewegung durch drei Dramen. Das zweite brachte den Mord an den Aigyptossöhnen und steigerte mit der Entscheidung der Tat das tragische Moment. Tragödie in dem oben bezeichneten Sinne würde es uns wohl nicht mehr erscheinen als das erhaltene erste Stück. Die thebanische Trilogie baute das Schicksal des Labdakidenhauses auf in der Abfolge dreier Geschlechter, so daß die „Sieben" wohl Abschluß und Ausgang aber doch durchaus mehr sind als ein letzter Akt: Enderfüllung des ererbten Fluches. Im „Laios", dem ersten, und im „Ödipus", dem zweiten Drama, stand jeweils der Held, der den Namen gibt, in der Mitte. Ob sie in höherem Grade als die „Sieben" eigentliche Tragödie waren, ist zu bezweifeln. Es sind eigentümliche Gebilde, diese Einzeldramen einer Trilogie, in sich beschlossen und dann wieder Glieder eines Höheren, wie die Natur Dreiblätter bildet, in denen jedes Einzelblatt zugleich fertig und doch der andern bedürftig ist, oder wie es in der Kunst Triptycha gibt aus selbständigen Tafeln, die gleichwohl erst in dem größern Zusammenhang ganz sinnvoll werden.

Im „Prometheus" ist eine Szene, die vorher noch nicht betrachtet wurde. Wir sahen Götter und Dämonen mit dem Titanen verkehren. Nur einmal kommt in wildem, wahnsinnigem Tanze ein Menschenwesen in diese Einsamkeit. In Io, die auch gequält wird durch die grausamen Götter, tritt die leidende Menschheit zu Prometheus, ihrem Wohltäter:

Der allgemeinsam Hilfe du den Menschen kamst.

So wird das, was er getan hat für diese Menschen, dem Hörer erst wirklich und ergreifend. Auch von seinem Wissen, das durch Vergangenheit und Zukunft geht, — tragischem Wissen — gewinnen wir hier Erfahrung. Und in Ios Irrfahrten, in den vielen Namen von Völkern, Ländern, Flüssen — die dem Modernen zumeist nichts als „Geographie" sind, für den frühen Menschen alle Magie der kaum entdeckten Weite in ihren Silben tragen — breitet sich die Menschenerde tief unten. Und alles das, Menschenleid und Erdenweite, gibt ein Maß für seine Qualen und Einsamkeit.

So notwendig diese Szene für dieses Drama ist, so sehr weist sie doch ausdrücklich darüber hinaus in den nächsten Teil der Trilogie „Die Lösung des Prometheus". Ein Schicksal geht hier an uns vorbei, welches sich in seiner Beziehung zu dem Helden nicht erschöpft, sondern seine eigene Schwere hat und das Drama um ein Weniges aus seinem Gleichgewicht drängt. Mit

Digitized by Google

Künstlerrecht. Denn hier ist eben nur die eine Tafel des Triptychons, das als Ganzes uns verloren ist. Und so viel wissen wir, daß im zweiten Teile Herakles erscheint, Nachfahr jener Io, der auch wie sie über die weite Erde ziehen wird, wie sie durch den Osten, so er durch den Westen, wie sie als Leidende, so er als Täter, und doch als leidender Täter, leidend auch er durch die Schuld der Götter. Und wider den Willen des Zeus wird er Befreier des Prometheus sein. So brachte dem, was in dem erhaltenen Drama nicht völlig ausgewogen erscheint, das zweite Stück der Trilogie ein Schwergewicht entgegen, und durch dieses Gegeneinandergeneigtsein werden die Einzeldramen in die höhere Einheit überführt. Aber das Beispiel zeigt zugleich, wieviel wir verlieren, wenn statt der ganzen Trilogien jeweils nur ein Einzeldrama erhalten ist. Vollständig besitzen wir (von dem verlorenen Satyrspiel abgesehen) allein die Orestie, die Äschylus wenige Jahre vor seinem Tode gedichtet hat, und in der er uns sein letztes Wort darüber sagt, was ihm Tragödie ist. Jeder Versuch freilich, dieses Wort zu deuten, ist fast schon Überhebung. „Denn wenn man sich auch", schreibt Goethe an Humboldt nach Empfang der Agamemnon-Übersetzung, „mit allem Löblichen und Guten, was uns die älteste und neueste Zeit reicht, freundlich teilnehmend beschäftigt, so tritt doch eine solche uralte Riesengestalt, geformt wie Ungeheuer, überraschend vor uns auf, und wir müssen alle unsere Sinne zusammennehmen, um ihr einigermaßen würdig entgegenzustehen."

Zeigten die „Perser" ängstliche Erwartung und traurige Heimkehr, so ist im „Agamemnon" verwandte Grundform zu einem viel kontrastreicheren Gefüge geweitet: Erwartung, glänzende Heimkehr und Tod des Helden von der Hand des Weibes sind in eine große Kurve zusammengebogen. Und alles ist wiederum eingetaucht in den tragischen Schauer, der schon den Glanz des Einzugs umwittert. Dieses Geheimnisvolle, diese gleichsam atmosphärische Tragik, die noch an keiner bestimmten Person haftet, sondern das Ganze einhüllt, ist hier so stark wie bisher noch nirgends und wie vielleicht bis zu Macbeth und Lear nicht wieder. Sie zittert durch Zeit und Raum und läßt beide zu Mitträgern des Geschehens werden: die Nacht der Erwartung, in der von dem ewigen Sternenchor umkreist der einsame Wächter liegt, in Spannung, Angst und versteckter Wehklage; das Königsschloß, in dem es Unaussprechbares gibt und „das nicht aufs beste wie vordem durchwaltet wird". Später wird Kassandra den Bluthauch um sein Gemäuer

Digitized by Google

wittern und sich vor den Schemen der Ermordeten entsetzen. Aber anfangs ist Träger dieses Schauers bloß der Wächter, in dem für uns zuerst auch die beiden Gegenkräfte, Agamemnon und Klytämestra, zusammenstoßen: hier der Herr, dessen geliebte Hand er in der seinen zu halten wünscht, dort die Königin, deren „männlich-wollend Herz" ihn Nacht für Nacht vom Dache des Schlosses Ausschau zu halten zwingt. Träger des tragischen Schauers ist vor allem der Greisenchor in seinen großen Gesängen. Aus dem Grunde taucht der troische Krieg auf. Arge Taten sind geschehen. Paris hat gefrevelt und Troja muß dafür mit Untergang büßen. Aber auch Agamemnon hat die Tochter geopfert und „um eines fremden Weibes willen" sind von ihm viele Krieger in den Tod geschickt worden. Nun droht der Fluch des Volks den Herrschenden und gesungen wird von der Hybris, die wieder Hybris zeugt und schließlich Verderben; von Dike, die die Wage hält, und den schwarzen Erinyen; von Zeus, der als höchste Macht über allem waltet. Wir spüren die Angst vor dem, was unentrinnbar kommen muß, und in hieratischen Klängen verbindet sich Weheruf und Segensbitte.

Von den Gestalten, die Träger des tragischen Kampfes sind, wird Klytämestra lange vor Agamemnon gezeigt als die Stärkere, die Siegerin sein wird. Nachdem sie schon von Anfang an in den Worten der Anderen Bild geworden ist, erscheint sie nun leibhaft. Sie ist vom Chor — dem „Volke" — ersehnt, ja gerufen, Heilbringerin in der quälenden Sorge zu sein. Ihre ersten Worte zeigen sie schon: sie herrscht, sie verkündet, sie nimmt die Ungewißheit von dem Volk. Sie hat die Feuersignale gestellt, die über das Meer von Berg zu Berg die Meldung bringen, sie hat die Opfer angeordnet — sie hat noch anderes angeordnet, was wir aus dunklem Geraune ahnen. Sie weiß ihr wahres Gesicht zu verbergen oder zurechtzulegen. Sie versteht sich ebenso aufs Schweigen wie — gegen den Gemahl — auf überlange Rede, die noch besser als Schweigen verhüllt.

Aber am geheimnisvollsten ist Äschylus dort, wo er sie nicht selbst tragischer Wille sein, sondern gleichsam ohne ihr Wissen das tragische Grauen durch sie hindurchgehen läßt. Man hat sich gewundert, daß sie, die zu Hause ist, dem Chor Trojas Eroberung schildere, daß sie, die den Mord plant, das ferne Heer vor der Befleckung fremder Heiligtümer warne. Das ist unwahrscheinlich — vielleicht! Aber was soll die Berufung auf irgendeine naturalistisch gesehene Wahrscheinlichkeit dort, wo

Digitized by Google

die tiefste tragische Verflechtung sich anzeigt? Der Dichter wird den Boten alsbald von dem Seesturm und dem Untergang vieler Schiffe berichten lassen. Er hätte ihn auch von Eroberung und Gewalttat reden lassen können, die ja im Mythus Ursache jenes Untergangs waren. Aber man denke sich beides in einem Munde und in einem Verlauf, so wird die Spannung zwischen Schuld und Sühne schwächer, die doch bestimmt ist, gleichsam als tragische Begleitung in tieferer Lage der großen Melodie des Dramas mehr Raum und Fülle zu sichern. Und daß gerade Klytämestra es ist, die das abwesende Heer seherisch warnt? Man spürt, wie auf einen Augenblick das Ganze gleichsam transparent wird:

Verlangen aber falle nie dem Heere bei,
Von Gier besiegt zu trümmern was der Fug versagt!
Noch mangelt Rettung ihnen heimatlicher Kehr,
Zielwärts den Lauf zu biegen durch die Bahn zurück.
Und käme an Göttern unverbrechend auch das Heer,
Aufwachend könnte Leid der Hingemordeten
Lebendig werden, wenn gleich neu kein Arg geschieht.

Die ewige Verknüpfung von Verbrechen und Fall, der Glaube an den Groll der Gemordeten klingt doppelt drohend aus dem Munde des Weibes, das sich selbst zur Tat rüstet und ohne Arg das Gesetz über sich aufrichtet. Ist nicht das, was „unnatürlich" schien, vielleicht eine Form jener vielberufenen „tragischen Ironie", deren Sinn doch dieser ist: dunkel drohende Vernichtung bemächtigt sich der Worte dessen, der ihr am nächsten ist, und spricht aus seinem Munde ohne sein Wissen Dinge, die nur dem Hörer in ihrer grauenvollen Doppeldeutigkeit sichtbar sind.

Und nun, lange vorbereitet durch die Erwartung des Volkes, durch die Zeichen der Heimkehr, zuletzt durch den Mund des vorausgesandten Herolds, zieht Agamemnon mit großem Gefolge auf seinem Siegeswagen ein. In einer einzigen kurzen Szene muß der Dichter allen Glanz und zugleich allen tragischen Schauer auf den Helden sammeln. Er gibt ihm eine einzige Rede — halb Ausdruck des Wesens, halb Regierungshandlung —, zeigt ihn als Sieger, der ohne Überhebung den Göttern dankt, als Herrscher, der von keiner Schmeichelei zu fangen ist und sein Amt in feste Hand nimmt. In dem Bild von Trojas Sturz klingt tragisches Düster herauf: das Recht, das die Götter gesprochen haben, die Vernichtung königlicher Herrlichkeit. Das Wort, das wir schon kennen, „um eines Weibes willen", läßt wieder jene Unausgewogenheit von Vergehen

Digitized by Google

und Sühne empfinden, die wie ein Stück Hybris dasteht und der im Schicksal Agamemnons irgendetwas zu antworten scheint. Und soll der Zuhörer nicht schaudern, wenn aus dem Munde eben Agamemnons die Worte kommen von dem „Löwen, der nach Lust geschlürft vom königlichen Blut"? Zuletzt wenn der Herrscher verspricht, was der Heilung bedürfe im Staat, dem wolle er ein strenger Arzt sein, so empfindet man sein Ahnen dessen was droht, und zugleich seine Wehrlosigkeit gegen das tragische Verderben.

Am schwersten und zugleich am wichtigsten war es, die Vernichtung des Helden durch die stärkere Kraft für die Sinne faßbar zu machen. Der Mord selbst mußte hinter der Bühne geschehen. Denn griechische Tragödie gibt allein „das tragische tödtlich-factische Wort", nie die Bluttat selbst. Bei Orests Muttermord wird der Dichter durch einen Redekampf zwischen Sohn und Mutter die sogleich folgende Tat unmittelbar antizipieren. Hier aber war das so geraden Weges nicht möglich, weil der Mord nach dem Mythus und aller sinnvollen Wahrscheinlichkeit aus dem Hinterhalt geschieht, also keine offenen Worte ihn vorwegnehmen durften. So schuf Äschylus jenen symbolischen Streit um ein Nichts: um den Purpurteppich, den sie für ihn hinbreiten läßt, den er aus einem Wissen um menschliches Maß zu betreten sich scheut. Es ist ein Kampf, dessen Schärfe — Vers gegen Vers — um so mehr sich einbohrt, je weniger sie im Verhältnis steht zu der Geringfügigkeit der Sache. Wir fühlen: es geht hier um etwas anderes als das was ausgesprochen wird. Wir hören: es wird hier um „Sieg" gekämpft. Und der Sieg wird dem Helden — im Symbol — aus der Hand gewunden. So biegt die stolze Linie dieses Lebens zum Untergang. Klytämestras steigt steil empor. Als sie hinter Agamemnon in den Palast geht mit dem Ruf:

Zeus Zeus Vollender, gib Vollendung meinem Flehn!
Sei dir befohlen was du zu vollenden denkst!

ist sie dicht vor der Erfüllung. Nur ganz von fern sieht man schon hinter der dreifach aufgerufenen Vollendung, die sie selber meint, eine andere.

Nun konnte der Mord sogleich drinnen folgen, das heißt der Dichter konnte etwa nach dem Chorlied die Schreie des Opfers aus dem Hause hören lassen. Aber er hat mehr aus der Fülle geformt, und nach dem großen gemessenen Aufstieg durfte die Linie — wenn man etwas ahnt von dem „kalkulablen Gesetz" des Kunstwerks — so steil nicht fallen. Die

Digitized by Google

Kassandra-Szene, die zwischen Agamemnons Abgang und seinen Weherufen steht, verbreitert gleichsam das Geschehen dadurch, daß im Gefolge des Stürzenden ein zweiter in den Sturz hineingezogen wird und daß dieser zweite Sturz — den die Sage gab, den der Dramatiker nach Belieben so oder anders behandeln konnte — vor unseren Augen geschieht. Aber diese Szene ist sehr reich, und ersichtlich geht ihre Wirkung nicht bloß nach einer Seite.

Goethe schreibt in jenem Brief an Humboldt: „Wundersam aber ist mir jetzt mehr als je das Gewebe dieses Urteppichs: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind so glücklich in eins geschlungen, daß man selbst zum Seher, das heißt gottähnlich wird, und das ist doch am Ende der Triumph aller Poesie im Größten und im Kleinsten". Diese Wirkung geht gar nicht nur, aber doch zu einem großen Teile hervor aus dem, was der Dichter durch Kassandra zeigt. Vor ihrem Seherblick werden die Mauern des Palastes durchsichtig. Wir erleben was sich drinnen vorbereitet unmittelbar, ja weit beängstigender, als wenn wir mit leiblichen Augen Klytämestra am Werk sähen. Aber mehr: auch die Mauern fallen, die sich vor Vergangenheit und Zukunft legen, und erst ekstatisch hinausgesungen, dann in gefaßterer Rede ausgesprochen wird der ganze Fluch des Geschlechts von jener grauenhaften Mahlzeit des Thyest bis zur künftigen Rache als eine unzerbrechliche Kette sichtbar.

So schwingt in dieser reichen Szene die Schicksalslinie Agamemnons aus, die des Orest beginnt sich zu erheben, und in Klytämestras ist es, als ob ein erster Halt sich anzeige: da die Königin heraustritt, um die Sklavin ins Haus zu rufen, stößt sie auf einen Widerstand — unheimlich fühlbar nach jenem symbolischen Siege —, und diesen Widerstand des Schweigens kann sie nicht brechen.

Aber die äschyleische Kassandra bedeutet nicht nur auf den Lebenslinien der andern etwas. Sie hat eine eigene, und in ihr selbst ist ein Stück tragischen Daseins. Wie sie früher Apollons Werbung widerstanden hat, so trägt sie nun gar nicht gehorsam, sondern mit Haß „der Weissagung furchtbare Mühsal", und sie zerbricht Stab und Binde, die Zeichen ihres Dienstes. Sie als einzige wirft der Siegerin mit ihrem starren Schweigen ein Hindernis in den Weg, das jene wohl umgehen, aber nicht brechen kann. Vor allem ist etwas Tragisch-heldenhaftes in der Art wie sie ihr Schicksal annimmt. Sie ist gar nicht wie bei Homer das Tier, das mit Agamemnon zur Schlachtbank geführt wird. Sie geht ganz

Digitized by Google

wissend — mit tragischem Wissen — in den Tod. Ihr Tag ist gekommen, wenig gewönne sie durch die Flucht, die ihr frei stünde und die man ihr nahelegt. Das Schicksal anzunehmen, nicht ihm auszuweichen, das ist tragische Art. Aber bevor sie das Tor durchschreitet, aus dem der Blutdunst des Hauses ihr entgegenschlägt, ruft sie noch die künftigen Rächer auf,

> Die Schuld den Mördern heimzuzahlen für den Herrn
> Und für die Sklavin, die als leichtes Opfer fällt.

Sie weiß sich mit in der tragischen Verstrickung, und wie sie den Tod will, will sie die Rache.

Noch eine gleichsam rhythmische Bedeutung hat die Kassandra-Szene: Dadurch daß so oft und nachdrücklich auf Orest als den Rächer hingedeutet wird, kommt ein Gewicht hinein, das erst in den nächsten Teilen der Trilogie aufgewogen wird. So weist am meisten diese Szene über das Einzeldrama hinaus auf die übergeordnete Einheit des Ganzen. Und sie ist vielleicht jener Io-Szene des „Prometheus" nicht unverwandt. Auch dort fanden wir Prophetie und Ekstase, auch dort ein Weib, das Qualen vom Gott leidet und so die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit aufregt, auch dort schließlich jene eigentümliche künstlerische Fügung, die den Schwerpunkt aus der Mitte des Einzeldramas verlegt und auf den Ausgleich in der höheren Einheit wartet.

Nach der Kassandra-Szene eilt das Drama zu seinem Ende. Klytämestra nach der Tat: das ist nun noch das Thema, welches Wort und Gestalt werden mußte. Die Bewegung dieser Szene wird am Formsymbol des rhythmisch-musikalischen Baues sinnfällig. Auf die Weherufe des Königs, die aus dem Hause klingen, war der Chor recht eigentlich wieder zum hohen Rat des Volkes von Argos geworden, ja hatte sich aufgelöst in die einzelnen Ratsherrn, die teils wild gegen das Palasttor andringen, teils vorsichtig abwarten wollen. Nun tritt die Königin heraus. Lange Rede, die niemand zu unterbrechen wagt: Vor ihrem Herrscherwillen schweigt aller Widerstand, der sich eben noch so heftig gebärdete. Im zweiten Teil der Szene wechseln kurze Singstrophen des Chors mit langgereihten Sprechversen der Königin: sie bleibt ganz Klarheit und Willenskraft und die Erregung bricht sich wie kleine Wellen an dieser Starre. Im dritten Teil der Szene wechseln große Singstrophen des Chors jeweils mit Singrhythmen der Königin: das Gegenüber ist vorbei, die-

Digitized by Google

selbe dunkle Erregung, deren Ausdruck der Gesang ist, scheint auch die Königin ergriffen zu haben.

Und dieser Versbau ist ganz Ausdruck innerer Bewegung. Als die Königin über den Leichen der Ermordeten sichtbar wird, bekennt sie sich nicht nur stolz zu ihrer Tat — „Wo ich geschlagen, steh' ich ob vollbrachtem Werk" —, mehr: sie jubelt über ihren Sieg und wie früher jener Purpurteppich unvergeßbares Bild war, so jetzt auf ihrer Stirn der Blutstropfen. Vom Morde spricht sie:

So seine eigne Seele bricht er stürzend aus
Und von sich röchelnd Blutes einen jähen Strahl
Trifft er mich mit dem dunklen Tropfen roten Taus,
Mich froh nicht minder als an gottgegebener
Feuchte das Saatfeld bei des Keims Entbindungen.

So ganz leibhaft erlebt sie das Glück dieser Tat.

Dann dringen die Beschuldigungen und Drohungen des Chors gegen sie an. Aber noch wehrt sie „mit unerschüttertem Herzen" alles ab. Sie ist die Herrin. Und sie hat recht getan: denn er ist schuldig am Opfertode Iphigeniens, der eigenen Tochter, und die Ehe hat er befleckt im Felde und bei der Heimkehr. Dafür liegt nun er und die Kebse.

Aber dann im dritten Teil der Szene wird der Chor immer mehr zum Sprecher der dunklen Mächte, aus deren Reich alles dieses Furchtbare aufsteigt, und der göttlichen, die über diesem allen walten. Er nennt auch jetzt wieder Helena als die Schuldige, das weist die Königin noch ab. Aber dann sieht er den Dämon des Tantalosgeschlechts, sieht ihn wie einen Raben an der Leiche sein Lied singen. Und das greift sie auf: Ja der Dämon ist es, von dem immer neues Blut kommt. Aber mehr: als jetzt der Chor den Namen des höchsten Zeus ausspricht, der alles wirkt — wirkt er nicht eben (fragt man) Sühne des Frevels, jeden Frevels? —, und als er den König beweint und die Hand schilt, die ihn ermordet hat, da zuerst wird sie schwach. Und die Tat, zu der sie sich vorher mit solchem Stolz und Glück bekannt hatte, ist ihr jetzt nicht mehr die eigene, sie selbst nicht mehr die sie war.

Du willst, dies sei mein eigen Werk?
Agamemnons Gemahl heiße mich nicht!
Mit dem Weibe des Toten gleichgestalt
Hat der alte bittere Fluchgeist
Von Atreus her, argem Schmausbereiter,

Digitized by Google

Sich an diesem gerächt
Und den Mann zu den Knaben geschlachtet.

Konnte sie vorher nicht genug an sich reißen von dieser Tat, so verbirgt sie sich jetzt hinter der dunklen Gewalt. Man spürt, wie hier dieser Lebensbahn die tragische Wende kommt. Als der Chor ihr Ausweichen nicht gelten läßt:

Daß du schuldlos seiest dieses Mordes, wer wird dirs bezeugen?
Doch von Vätern her Mithelfer mag sein der Rachegeist —

also ererbten Fluch und freie Tat hier (im Sinne des Dichters) zusammengebunden sieht, da reckt sie sich noch einmal auf: mit dem Tod hat er gebüßt, was er verbrochen hat. Ja sie höhnt, wie sie selbst ihn bestatten wolle, und sieht in verzerrtem Spottbilde die geopferte Iphigenie am Unterweltsstrom ihm entgegenkommen. Da aber der Chor das ewige Gleichgewicht verkündet:

Dies bleibt, so lang bleibt auf seinem Throne Zeus:
Wer tat, muß leiden! So die Satzung.
Wer könnte Fluches Samen aus dem Hause tun?
Geschweißt ist dies Geschlecht an Unheil!

da beschließt sie, nun ganz erschüttert:

Ich will
Gern Pleisthenes' Stamms Rachdämon mit Schwur
Zusagen, nun dies zu erdulden, wie schwer
Zu ertragen es ist, wenn künftig er fern
Vom Palaste nur weicht, daß ein andres Geschlecht
Er vertilge mit selbsthinwürgendem Mord.
Wird wenig mir auch
Von der Habe zu Teil, reicht alles mir hin,
Nur des Wechselmords
Wahnsinn aus dem Hause zu bannen.
(Übersetzung von Humboldt.)

So hat sich die stolz aufsteigende Kurve dieses Lebens geneigt wie vorher die des Agamemnon, wie später die des Orest.

Der griechische Dichter konnte hier nicht schließen. Von dem „kalkulablen Gesetz" her gesehen: er durfte die Linie des Ganzen so abrupt nicht stürzen lassen. Von der Gestalt Klytämestras her gesehen: er mußte einen Ausgleich schaffen zwischen der Schwäche der letzten Worte und der grausamen Großheit, die noch vor wenigen Augenblicken da ge-

Digitized by Google

wesen war. Er wird die Schlußworte der letzten Szene wieder von ihr sprechen lassen aber in sehr anderem Tone:

Achte nicht, Gemahl, die Ohnmacht ihres Belferns! Ich und du
Werden diesem Haus gebietend alles ordnen wie's geziemt.

Also am Schluß sollte sie Herrscherin sein und jenes innere Umbrechen noch eingeschlossen bleiben in der bis zuletzt bewahrten tragisch-großen Haltung. Dem Ausgleich dient die Ägisth-Szene.

Der Mythus hatte den Mord an Agamemnon in Ägisths Hand gelegt und Klytämestra als seine Helferin nur Agamemnons Sklavin abschlachten lassen. Es ist allein die Wirkung der äschyleischen Tragödie, daß wir dies jetzt ganz anders sehen. Und durch nichts kann zuletzt Klytämestra in ihrer furchtbaren Größe mehr gehoben werden, als wenn nun, da alles getan ist, Ägisth kommt. An diesem Hinterdrein und der Prahlerei seines Auftretens wird die Einsamkeit ihres Handelns um so stärker fühlbar, an seiner kleinen Tyrannei mißt man noch einmal die tragisch-stolze Haltung, mit der sie vorher denselben Männern entgegentrat. Und wie sie am Ende Frieden stiftet zwischen den Kämpfenden, vereint sich in ihr zuletzt beides: jene herrscherliche Größe, die ihr von Anfang an eigen ist, und ohne die sie nicht Trägerin tragischer Schicksale sein könnte, und jene Weichheit und gleichsam Müdigkeit, in der sich offenbart, daß ihr Tag seine Mitte überschritten und die Erfüllung ihres tragischen Schicksals begonnen hat:

Nicht doch laß, o teurer Freund, uns andres noch des Argen tun!
Nein schon dieses auszuernten ist ein unglückseliger Herbst.
Leidens ward genug. Kein neuer Anfang! Wir sind ganz im Blut.
Geht, ehrwürdige Greise, heim zum Haus, das euch beschieden ist,
Eh ihr tut und leidet. Saget Ja zu dem, was wir getan.
Doch wenn jetzt genug der Mühsal würde, nähmen wir es gern,
Die des Dämons schwere Klaue unheilvoll geschlagen hat.
Also klinget Weibes Rede, wenn's euch wert zu hören deucht.

So endet das erste Drama und neigt sich zum zweiten hinüber, in welchem dieses Schicksal sich erfüllen wird.

Goethe nennt den Agamemnon, den er „abgöttisch verehrte", „das Kunstwerk der Kunstwerke oder, wenn man gemäßigter sprechen will, ein höchst musterhaftes". Also sah er ihn ohne die beiden andern Stücke der Trilogie als abgeschlossene Einheit. Diese Einheit ist zunächst und vor allem die des tragischen Vorgangs. Es wird in der Tat immer staunenswert

Digitized by Google

bleiben, wie der Dichter hier eine breite Fülle konzentriert und allein das Geschehen selbst in seinem unmittelbarem Vorher, in seinem Vollzug und in seiner nächsten Wirkung gezeigt hat. Alles Frühere und Spätere verstärkt nur die Polyphonie dieser auf engsten Raum zusammengeschlossenen Handlung. Aber wer ist der Träger dieses Geschehens? Goethe bekennt sich in jenem Brief an Humboldt davon „immer aufs Neue ergriffen, daß jede Person außer Klytämestra, der Unheilsverketterin, ihre abgeschlossene Aristeia hat, so daß jede ein ganzes Gedicht spielt und nachher nicht wieder vorkommt, uns etwa aufs Neue mit ihren Angelegenheiten beschwerlich zu fallen". Das scheint auf alles andre eher als auf die Einheit der tragischen Gestalt zu weisen. In der Tat, wer ist der tragische Held? Ist es Agamemnon? Aber der ist nur in einer, wenn auch der zentralen Szene da und beherrscht keineswegs so sehr das Ganze, wie Aias das sophokleische, Julius Caesar das shakespearische Drama auch nach ihrem Tode noch, ja erst recht beherrschen. Klytämestra? Aber dem widerspricht — von dem Namen des Stückes nicht zu reden — ganz offenbar die Intention des Dichters. Äschylus sieht ja keineswegs diese heroische Valantinne als Sondergestalt mit ihrem Sonderschicksal, dem alles andre, auch Agamemnons Tod, als Teilschicksal eingeordnet wäre, so wie etwa Sophokles seine Antigone oder Elektra. Also Agamemnon und Klytämestra? Aber dann in sehr anderem Sinn als etwa Macbeth und Lady Macbeth, da hier das Weib doch eher als ein Teil jener unheimlichen Naturgewalt dem Helden gegenübersteht, anders auch als Romeo und Julia, Antonius und Kleopatra, wo jeweils ein Doppelstern tragisch vernichtet wird. Äschylus' Auge scheint vor allem auf die Kette des Geschlechtsfluches gerichtet. Sind auch die Menschen wechselnde Träger dieses tragischen Geschehens? Aber indem wir diese Frage bejahen wollen und, was damit gesagt ist, genauer zu deuten versuchen, wird uns klar, daß das „Kunstwerk der Kunstwerke" doch zuletzt Teil einer höheren Einheit ist. Und so muß erst das zweite Drama der Trilogie, die „Grabspenderinnen", betrachtet werden.

Von den Kräften, die das erste Drama erfüllten, ragt Klytämestra in das zweite hinein, und wie sie dort am Schluß herrschte, so herrscht sie noch hier. Ihr Wille wird sichtbar in den Mädchen des Chors und in Elektra. Auf ihren Befehl, mit ihren Gaben kommen sie zum Grabe. Aber doch hat sich alles verändert. Der Chor singt es selber: was früher Ehr-

Digitized by Google

furcht war, ist jetzt Furcht geworden. Geschah es damals aus scheuer Bewunderung, daß man ihrem überlegenen Willen gehorchte: jetzt ist es nur ihre Macht die man fürchtet, und sie die Mörderin der man flucht. Sobald es angeht, macht man sich frei und verbindet sich mit ihren Feinden. In diesem großen Spiel und Widerspiel der Kräfte ist die ihre nun sichtlich im Schwinden.

Auf der Bühne ist das Grab des Agamemnon, um das im ganzen ersten Teil der Choephoren die Handlung kreist. Aber damit ist nicht genug gesagt. Hatte der Mythos dieses Grab hingestellt, damit die Geschwister sich dort begegnen und erkennen, so macht es Äschylus, der es nicht nur dem Auge zeigt, sondern es durch das Wort immer wieder beschwört, durchaus zu einem Mitspieler des Geschehens. Denn in ihm dauernd sichtbar verkörpert wirkt eine Kraft in dieses Drama hinein: Agamemnon, der wohl tot ist, aber erst jetzt recht mächtig wird. Der Chor weiß, die Traumdeuter habens gesagt, niemand zweifelt, daß der Groll des Toten der Königin jenen Traum geschickt hat, dem sie mit Opfern antworten will. So lebt Agamemnon aus dem Grabe herauf, die Feinde verstörend, die Seinen bestärkend. Um ihn wird geworben von der Königin mit Spenden, von Sohn und Tochter wie von den Mädchen des Chors mit Haaropfer, Tränen und Gebet.

Was geschieht am Grabe? Orest kommt, ruft den Vater, opfert die Locke. Dann kommen die Frauen mit ihren Totenspenden. Dann folgt die Erkennung. Es ist die früheste „Erkennung", die wir in der Tragödie gestaltet sehen, Vorläuferin und Vorbild so vieler anderer. Aber das Moment der Spannung, die Frage: wie wird dies zustande kommen?, die Rührung, das also, was in Sophokles' Elektra und bei Euripides so wichtig werden soll, ist bei Äschylus noch keineswegs die Hauptsache. Die Erkennung am Grabe des Vaters ist nur eine Etappe in jenem Kampf um die Macht des Toten. Hatte zuerst Orest allein ihn angerufen, dann Elektra und die Mädchen unter der Wirkung dieser Kraft den Mut gefaßt, sich gegen die Herrschenden zu wenden, so vereinen sich nach der Erkennung alle, Orest, Elektra und die Mädchen des Chores zu einer gewaltigen Beschwörung: stärkste Leidenschaft in strengste Form gebunden. Und als in diesen beschwörenden Strophen alle furchtbaren Dinge wieder lebendig werden, ringt sich Orests Entschluß los, die Mutter zu töten:

Des Vaters Schändung also soll sie büßen!

Digitized by Google

So fühlbar nahe ist Agamemnon. Man darf sagen, daß er die stärkste Kraft dieses ersten Teiles ist.

Elektra hat durchaus noch nicht jenen tragischen Raum, den erst Sophokles ihr gegeben hat. Sie kommt zu Anfang unsicher und läßt sich von den Mädchen treiben. Dann freilich bittet sie den Vater um Rache, hilft dem Bruder zum Entschluß und weiß: sie hat Wolfssinn geerbt von der Mutter her und kann nicht wedeln vor den Herrschenden.

Orest war schon im früheren Drama von fern sichtbar geworden. Jetzt im zweiten ist er gleich zu Anfang da. Schon die ersten Worte zeigen, daß er weiß was ihm bevorsteht. Und wenn auch der letzte Entschluß, mit dem er sich ganz in die Tat gleichsam hineinwirft, erst in jener Beschwörungsszene aus ihm hervorbricht, so ist er doch von Anfang an entschieden:

Muß man nicht glauben so getanem Götterspruch?
Und glaubt ich nimmer, wirken muß ich doch das Werk.

Denn vieles bestimmt ihn, Trauer um den Vater, das eigene Elend, der Jammer, „zwei Weiber" über die Zerstörer Trojas gebieten zu sehen: zuletzt doch Gründe, in die vor dem eigenen Denken sein inneres Muß sich auseinanderlegt. Es ist wesentlich, daß der Gott nicht von außen den Unwilligen stößt. Wille des Gottes und eigener freier Täterwille stimmen ganz zusammen. So ist es nur eine letzte Bekräftigung, wenn auf der Höhe jener Beschwörungsszene in Gesangrhythmen und -klängen, also in höchster Steigerung des Gefühls, der Entschluß dasteht:

Des Vaters Schändung also soll sie büßen
Nach der Götter Willen, nach meiner Hände Willen.
Und tötet' ich, mag ich dann vergehen!

Da ist wieder Befehl des Gottes und eigener Wille gepaart. Und diese Konvergenz und das Wissen darum und dazu die unbeirrbare Entschlossenheit, die nach keinem Was dann? fragt, gibt die tragische Haltung. Es bleibt auch nicht bei jenem in der Ekstase gefaßten, vielmehr bestätigten Entschluß. Zur tragischen Haltung gehört es, daß sie auch in voller Ruhe über die Tat verfügt. Orest beherrscht durchaus die Szene, bereitet den Racheplan bis ins letzte vor. Jetzt ist er auf seiner Höhe. Und die tragische Situation im Sinne des Äschylus fordert, daß, wie früher die Menschen des ersten Dramas, so jetzt er die eigene Tat eingereiht sieht in die furchtbare Kette:

Erinys aber nicht entbehrend roten Mords
Trinkt ungemischten Blutes nun den dritten Trank.

Digitized by Google

Und der Chor bestätigt:

Den Sohn führt ins Haus, um ältern Bluts Befleckung
Zu sühnen, sei's auch spät, Erinys, groß, abgrundsinnend.

Zeigte der erste Teil des Dramas den Entschluß, so der zweite die Tat. Grab und Königshaus sind auf der Bühne des Dionysos-Theaters gleichzeitig vorhanden. Auf der dichterischen, das heißt der gültigen Bühne sah man in der ersten Hälfte das Grab, jetzt sieht man das Haus. Und das Haus spielt mit wie vorher das Grab. Orest kommt als Wanderer verkleidet mit der falschen Botschaft seines eigenen Todes. Klytämestra als Herrin des Hauses nimmt ihm die Botschaft ab und läßt ihn ins Haus. Durch kein Wort wird merkbar, ob er weiß, wen er sich gegenüber hat. Und als die Königin auf die empfangene Trauerkunde sogleich mit der Klage beginnt:

Weh mir, wie sind vom First herab wir ganz zerstört!
O nimmer ringt man nieder dieses Hauses Fluch!

verrät sich mit keinem Wort, ob ihre Trauer wenigstens für einen Moment etwas Echtes hat. Freilich, wenn man bald darauf von der alten Amme erzählen hört, wie die Königin das Lachen der Augen vor der Dienerschaft verberge, so wird man seine Schlüsse ziehen. Aber hier so wenig wie vorher leidet die Strenge dieser Kunst halbe Worte, und eben dadurch, daß nichts gesagt wird von dem, was man gierig verlangt, und daß sich auch alles Folgende bis zu Orests Eintritt in kühlen höfischen Formen bewegt, gehört diese Szene zu den unheimlichsten.

Nach dem Mythus, den Äschylus vorfand, tötet Orest den Ägisth sogleich drinnen im Palast auf dem Thron Agamemnons. Der Thron der Väter: das war dort gewaltiges Symbol, aber für Äschylus so nicht verwendbar. Und er konnte den Ägisth nicht sterben lassen, ohne ihn ein einziges Mal zu zeigen. Sein Schauspiel wäre sonst an dieser Stelle schattenhaft geblieben. So hat er zwei Szenen geformt: in der ersten erscheint Orests alte Amme Kilissa, von Klytämestra als Botin an Ägisth abgeschickt, um ihn herbeizuholen. Und der Chor rät ihr den Auftrag abzuändern: Nicht mit seinen Leibwächtern solle er kommen, sondern allein und unbewaffnet. Und in der zweiten kommt er selbst über die Bühne und geht in das Haus, in sein Verderben.

Gegenwart also (in dem Sinne, den Goethe diesem Wort so gern gibt) schafft der Dichter. Aber mehr: mochte sich das Epos damit begnügen, daß erst Ägisth, der überall dort die Hauptperson zu sein scheint, und hinterdrein die Königin erschlagen wurde: der Tragiker ersetzt das, was

Digitized by Google

von den Unterliegenden her gesehen bloßer Ablauf eines Geschehens war, durch ein Tun, das bloße Nacheinander durch eine ironisch-tragische Verflechtung. Klytämestra selber ist es, die den Ägisth herbeibescheidet, also in sein Verderben ruft. So wirkt die Verderberin Untergang auch dort noch, wo sie nicht will, und sie behält bis zuletzt den ersten Rang, während der alte Mythus sie in den Schatten des Ägisth stellte. Noch für anderes gewinnt der Dichter Raum. Die Tragik in der Form der tragischen Ironie wirkt hinein in die letzten Worte Ägisths: Er rühmt die Augen seines Geistes, die man nicht betrügen könne, in dem Augenblick, da er blind in die Falle geht. Selbst der Chor nimmt an der tragischen Handlung handelnd teil. Wie er schon anfangs die noch unsichere Elektra getrieben hatte, dann in der Beschwörungsszene als besonderer Wille fühlbar geworden war, so wirkt er hier zum Verderben Ägisths mit. Er hat weit mehr tätige Kraft als später Sophokles ihm beläßt, ist selbst ein Stück personaler tragischer Energie. Und Raum gewinnt der Dichter in der Kilissa-Szene, um durch den Mund der alten Amme noch einmal die wahre Stimme des Hauses Wort werden zu lassen, ähnlich wie zu Anfang des „Agamemnon" die Sehnsucht nach dem vielgeliebten Herrn durch den Mund des Wächters.

Das Epos reiht Ereignisse aneinander: Klytämestra folgt dem Ägisth in den Tod. Die Tragödie baut tragisches Tun übereinander, indem alles andere dem Letzten und Stärksten subordiniert wird: der Tat des Sohnes an der Mutter. Wie schon früher Klytämestras Tat an Agamemnon, so war hier der Muttermord zu zeigen nicht als eigentlich tätliche Handlung (wie Shakespeare ihn gegeben hätte), sondern durch das Mittel des „tödtlich-factischen Wortes". Darum die Regie des Dichters, die Räume auseinander zu legen, so daß die Königin aus dem Frauengemach die Bühne kreuzen muß, um in den Männersaal zu gehen.

Mutter und Sohn stehen einander gegenüber. Es durfte keine Greuelszene werden wie bei Seneca oder dem jungen Shakespeare. Aber auf der andern Seite mußte jeder Absturz ins Gefühlvolle fern bleiben. Der schmale und gewagte Weg des Tragikers läuft zwischen beiden Gefahren mitten hindurch, und auf diesem Weg kreuzen sich die Linie Klytämestras und die Linie Orests in genauer gegensätzlicher Entsprechung. Einsicht in die tragische Verflechtung: das ist ihr erstes Wort, als man sie ruft:

Durch List, wie wir getötet, also fällt man uns —

und sein letztes Wort, als er sie zum Tode führt:

Digitized by Google

Nun leide Frevel, wie du frevelnd mordetest!

Dazwischen treffen die beiden Kräfte aufeinander. Die Mutter wird im Verlauf nur weiche Töne kennen, die Bitte um Erbarmen, den Anruf seines Mitleids, seiner Gerechtigkeit — so sehr hat diese Kraft sich abwärts in die Schwäche geneigt. Aber zu Anfang ist noch eine Bewegung jener Tätergeste, als sie nach der alten Mordaxt ruft:

Geschwind das männermörderische Beil herbei!
Laßt sehen, ob wir Sieger ob Besiegte sind!

Orest wird ihrem Flehen gegenüber unerbittlicher Vollzieher der Rache sein. Aber zu Anfang zuckt es ein einziges Mal nach der anderen Seite, und er hat einen Moment des Zauderns, als sie beschwörend die mütterliche Brust enthüllt:

Was tun? darf ich die Mutter töten, Pylades?

So kreuzen sich die Linien dieser beiden Leben: an Klytämestra erfüllt sich das tragische Schicksal und reißt sie „in die exzentrische Sphäre der Toten". Orest ist der tragische Erfüller, dessen Linie steil empor steigt zur tragischen Tat.

Die letzte Szene zeigt Orest über den Leichen der Mutter und des Ägisth, und der Dichter hat alles getan, die Symmetrie mit der Szene des „Agamemnon" zu erwecken, in der Klytämestra über den Leichen des Gatten und der Kassandra stand. Um die Entsprechung noch zu verstärken, dient ihm jenes Gewand, in dem der Vater gefangen und ermordet wurde. Bei Shakespeare ist Cäsars durchbohrter blutiger Mantel in den Händen des Marc Anton ein sehr bewußt gehandhabtes Werkzeug der Demagogie. Bei Äschylus bleibt das Gewand immerfort anschauliches Symbol, das alte Geschehen mit dem gegenwärtigen verbindend. Erst heißt Orest es ausbreiten, damit Helios es sehe und ihm Zeuge sei für sein gutes Recht:

Breitet es aus und tretet rings im Kreis heran
Und zeiget Mannes Fangnetz, daß der Vater sieht
— Nicht meiner, sondern welcher alles dieses schaut —
Gott Helios, meiner eigenen Mutter unrein Werk.
Sei er bei mir als Zeuge vor dem Richter einst,
Daß dies im Rechte, dieses Schicksal ich gewirkt
Der Mutter. Denn Aigisthos' Schicksal zähl ich nicht.

Da ist das Gewand Beweisstück, er selbst noch ganz aufrecht. Nur daß der Gedanke der Verteidigung jetzt schon für ihn in die Mitte tritt, führt

Digitized by Google

auf die Wende hin, die bald kommen wird. Der Mutter Tat, den Augen versinnlicht durch das Gewand: daran tastet sein Gedanke sich weiter. Einen ersten Zweifel: hat sie's getan oder nicht getan? kann der Blick auf das Gewand niederschlagen. Aber in der Frage liegt, daß ihm zweifelhaft geworden ist das unbedingte Gegenüber von ihrer Schuld und seiner gerechten Rache. Und wirklich, er sieht nun auch jenes Furchtbare eingeordnet in die Kette des Fluchs und erkennt seine eigene Tat in ihrem unseligen Zwang:

Und red' ich an dies väterliche Mordgewand,
So schmerzt mich Tat und Leiden und der ganze Stamm,
Der ich des Siegs Befleckung trage, nicht ersehnt.

Noch als Sieg und schon als Befleckung, in zerschneidender Koinzidenz der Gegensätze, so wird ihm diese Tat jetzt zum ersten Mal sichtbar. Und dann bricht als Letztes der Wahnsinn herein. Er spürt, wie die Pferde den Wagen dahin reißen. Er wehrt sich, behauptet sein Recht, wälzt die Schuld auf Apollon, der ihm die Tat geboten, ist nicht mehr bereit wie früher als freier Täter die Verantwortung mit dem Gott zu teilen. Und nun sieht sein gehetzter Geist die Gespenster der Blutgöttinnen. Und er stürzt davon:

Ha!
Hier welche Weiber diese! Nach Gorgonenart
In grauen Kleidern und umflochten wirr das Haupt
Von dichten Schlangen! Bleiben kann ich nimmermehr.

So hat auch diese Linie sich abwärts gebogen. Und der Chor — nun ganz Stimme der Moira — reiht die Tat ein, als dritte, in die Folge der Schicksalstaten des Geschlechts.

Wir umfassen die „Choephoren" mit einem Blick. Wessen Tragik ist hier gestaltet? Orests? So könnte es scheinen, wenn man das Stück als einzelnes sieht. Aber es heißt nicht nach ihm, sondern nach dem Chor, schwerlich aus Zufall. Und nimmt man es in dem Verbande, in dem es steht, als zweiten Teil der Trilogie, so muß man es anders sehen. Orests Tat und Schicksal herrscht garnicht über das Ganze. Des toten Agamemnon Tragik reicht weit hinein mit jener erneuten aktiven Kraft, die sich in seinem Grabmal symbolisiert. Klytämestras Tat und Schicksal, im ersten Drama ausgebreitet, neigt sich gleichfalls weit hinein dem Untergang zu. Nicht davon zu reden, daß auch in Elektra und selbst dem Chor ein Stück tragischer Aktivität sichtbar wird. Also ist es Äschylus' Wille nicht ge-

Digitized by Google

wesen, die Tragik des Orest als einer eben durch sein tragisches Sein vereinzelten und vereinsamten Gestalt hinzustellen, so etwa wie Sophokles die Tragik Elektras hinstellt. Äschylus hat nichts getan um Orest zu isolieren, alles um die tragischen Linien weiter schwingen zu lassen und die Verbindung deutlich zu machen. Das Haus steht im Hintergrunde und „spielt mit". Die Tragik des Hauses sollen wir erfahren. Die diesem Hause angehören, handeln und leiden jeweils mit an dieser überpersönlichen Tragik, Agamemnon, Orest; aber auch die eintreten in das Geschlecht, wie Klytämestra, oder es nur streifen, wie Kassandra. Woran wir Heutigen, von Shakespeare oder auch von Sophokles her, denken: Tragik des einzelnen Menschen — das hat sich noch nicht losgelöst aus der umfassenderen Tragik des Geschlechts.

Das zweite Drama verklingt mit den Worten des Chors:

Wohin wird enden, wohin wird schwinden
Eingeschläfert die Kraft des Verderbens?

Das dritte Drama antwortet, führt das Ganze zum Ende. Zu welchem Ende? Die „Eumeniden" sind dem heutigen Menschen am fremdesten unter den drei Teilen der Trilogie, am stärksten verwurzelt in Glaube, Recht, Institutionen einer vergangenen Zeit. Aber wie es bei Dante Stellen gibt, die mehr Theologie oder Staatslehre zu sein scheinen als Dichtung, und die am meisten auf die Kraft des deutenden Verstehens warten, um gleiche Gegenwart mit gestaltetem Bilde und liebendem Aufschwung zu gewinnen, so muß man bei diesem Teil der äschyleischen Trilogie mehr als bei den andern sich denkend in eine unwiederholbar entschwundene Vergangenheit zurückversetzen.

In diesem Stück gibt es fast keine Menschen, und die wenigen, die es gibt, sind noch dazu namenlose Repräsentanten. Von den tragischen Gestalten, die wir kennen, taucht Klytämestra als Schatten auf und geht Orest durch das Drama. Aber er ist hier viel weniger der heldenhafte Mann aus den „Choephoren" als der gleichsam zufällige personale Träger einer Sache, um die eigentlich der Kampf ausgetragen wird. Die Handlung ist von den Menschen auf dämonische und göttliche Mächte übergegangen. Ja wir sehen diesen Übergang selbst fast im Symbol, wenn Klytämestras Schatten die schlafenden Bluträcherinnen weckt, noch mehr, wenn vor dem Gericht Apollon dem Orest die Verteidigung abnimmt und Orest in dem eigentlichen Rechtskampf garnicht mehr selbst zu Worte kommt.

Digitized by Google

Orest erscheint in Delphi verfolgt von den Erinyen, geschützt von Apollon, und zwischen diesen göttlichen Wesen geht der Kampf, vor dessen Mächtigkeit das Menschenschicksal, das ihn hervorgerufen, fast zu verschwinden scheint. Die schauervollen Dämonen, das uralt Blut- und Grauenhafte, erhebt sich gegen das Helle, Gestaltete, Menschlich-Göttliche. Der Dichter sieht diesen Gegensatz als einen des jüngeren und des älteren Göttergeschlechts, wie er ihn angelegt fand im Mythus, und wie er ihn selbst im „Prometheus" geformt hatte. Die Erinyen zu Apollon:

Uralte Mächte rittest du nieder, junger Gott.

Aber in dieser mythischen Form hat man einen Widerstreit von dauernder Bedeutung zu erkennen:

Wider der Götter Fug ehret er menschlichen,
Zerbrechend uraltgeborene Satzung.

So wollen sie selbst Repräsentanten des göttlichen Rechts überhaupt sein. Aber da Apollon erscheint, sie als Gespenster aus seinem Heiligtum weist, da zeigt sich in diesem Wortkampf, daß sie ein begrenztes Recht verkörpern, dem ein höheres sich entgegenstellt:

Erinyen: Den Muttermörder jagen wir von Haus und Herd.
Apollon: Und wie, auch den des Weibes, das den Mann erschlug?
Erinyen: Das ist nicht gleichen Blutes selbstgewirkter Mord.
Apollon: So ganz ohne Ehre und wie ein Garnichts schätzest du
Bei Hera Ehvollenderin und Zeus den Schwur?
Kypris ohn' Ehre bleibt verschmäht in deinem Wort,
Von der dem Sterblichen zuteil das Liebste wird?
Das Bett, vom Schicksal Mann und Weibe zubestimmt,
Stärker als Eidschwur ist es durch das Recht bewahrt.

Eine uralte Religion läßt aus dem Blut des Sippengenossen die dämonischen Rächerinnen entstehen, weil kein menschlicher Rächer da sein kann, wenn der Sohn den Vater oder die Mutter erschlagen hat. Aber gegen diesen dämonischen Fug einer Urzeit steht der jüngere, hellere: auch Gattenmord heischt Sühne und nicht weniger, eher mehr. Und wenn jenes alte dämonische Recht dort mitleidlos und hier gleichgültig ist, so erweist es sich schon durch diese Unterscheidung als stammend aus überwundener Welt. Da Apollon die Mißgestalten aus dem Tempel jagt, ist er Sieger, nicht weil er die schärfere Waffe hat, sondern weil er die reinere und höhere Ordnung vertritt.

Digitized by Google

Der Kampf ist abgebrochen, nicht geschlichtet. Die Szene wird nach Athen verlegt, und vor dem Blutgerichtshof des Areopags plädieren nun die göttlichen Mächte. Die Erinyen gebärden sich wohl, als wenn sie Rächerinnen alles Mordes wären:

Die Menschenmörder jagen wir von Haus und Herd.

Aber im Angriff denken sie nur an die eine Tat und kämpfen weiter mit ihrer alten Waffe: Muttermord ist Mord am eigenen Blut und also der, den sie allein verfolgen. Apollon stellt sich als den weisen Seher dar, der seine Kraft von Zeus besitzt und nie etwas Falsches offenbart hat. Aber als er in den Prozeßkampf eintritt, erweist er sich nicht minder als Repräsentant eines durchaus teilhaften Rechtes, das durch den Widerspruch zur unvollkommenen Rechtsidee der Erinyen in jene wunderliche Beschränktheit gedrängt zu werden scheint: der Mord an Agamemnon sei das Ärgere, weil hier ein siegreicher Held getötet worden sei und noch dazu von Weibeshand. Die Blutsverwandtschaft aber, auf die sich die Gegnerinnen berufen, gehe nur vom Vater zum Sohne, nicht von der Mutter, die nichts schaffe, sondern nur das Erzeugte bewahre bis zur Geburt. Ähnlich seltsam klingt Athenes Begründung, als sie für Orest den Stimmstein in die Urne legt: dem Manne gebe sie, die männliche Göttin, durchaus den Vorrang vor dem Weibe. Höchst fremdartig muten diese Argumente an und sind nur aus einer ganz männlich gesinnten Gesellschaft überhaupt verständlich. Im Sinne des Dichters sind es, wenn auch Göttern in den Mund gelegt, d. h. von überindividueller Geltung, dennoch Plädoyers, beschränkte Erfassungsweisen. Wäre ihm bei den Erinyen oder bei Apollon oder bei Athene die Wahrheit, so müßte das Urteil der menschlichen Richter einstimmig sein. Die Stimmengleichheit erweist das relative Recht jeder der beiden kämpfenden Parteien. Für den Angeklagten bedeutet sie Befreiung. Wo die Rechtsprinzipien unauflösbar miteinander streiten, hilft nur ein Akt der Gnade, die freilich — weil wir in einer antiken Welt sind — nicht als gleichsam positive Kraft von oben her gespendet wird, sondern die aus dem non liquet des Urteilsspruches von selber hervorgeht.

Der tragische Widerstreit also, der im Menschlichen nicht lösbar war, mußte in die göttliche Ebene hineingetragen werden. Jetzt erweist sich — wie könnte es anders sein? —, daß er in dieser ebenso unlösbar ist. Das höchste Recht weiß weder Apollon noch die Erinyen noch Athene oder gar irgend ein Mensch. Dike — damit könnte der Dichter uns bescheiden — ist Beisitzerin nur des Zeus. Aber mit diesem Bescheid, der für den Menschen

Digitized by Google

ein Verweisen ins Unendliche wäre, begnügt sich der griechische Dichter nicht. Es gab eine Legende, die von dem Prozeß des Orest die Stiftung des heiligen Blutgerichtes auf dem Ares-Hügel herleitete. Diese Legende greift Äschylus auf und weitet sie zu der Größe seiner tragischen Handlung. Denn was am Schluß der „Eumeniden" steht, ist, wenn man es nur stark und einfach genug sieht, nichts anderes als: die Gründung der Polis selbst. Die Polis beruht auf der Gerechtigkeit, so lehrt Plato. Wenn hier der hochheilige Gerichtshof gestiftet wird, so wird das Recht hineingegründet in den Staat, der ohne diesen Rechtskern kaum schon Staat zu nennen wäre. Und jene Dämonen der Urzeit dürfen auch nicht mehr bedrohlich ihr Wesen treiben und außerhalb der Sphäre des göttlich-menschlichen Rechtes ihr eigenes Gesetz verfolgen: sie müssen hineingezwungen werden in die menschliche Gemeinschaft, daß die Menschen ihnen Verehrung, sie den Menschen Segen bringen. Darum kämpft Athene, die göttliche Repräsentantin der Polis, am Schluß des Ganzen mit ihnen, bis sie aus Erinyen zu Eumeniden werden. So wird das heilige Recht und der heilige Kult einbezogen in den geheiligten Kreis.

Aus den tragischen Zerrüttungen der Heroenzeit wächst unsere Ordnung. So klang es im kleineren wohl schon im Schluß der Prometheus-Trilogie, so gewiß in anderen Trilogien des Dichters, so klingt es vor allem und für uns allein faßbar in seinem reifsten Werk. Das ist ganz etwas anderes als die Fortinbras-Geste, mit der nach Hamlets Untergang ein neuer Herr seine alten Rechte an das Reich geltend macht und Feldmusik und Ehrensalut über den Gräbern der Toten anordnet. Bei Shakespeare ein Aufatmen, daß trotz tragischer Vernichtung das Leben dennoch weitergeht; bei Äschylus ein notwendiger Bezug des gegenwärtigen Daseins auf jene heroisch-tragische Vergangenheit, aus der es seinen Ursprung hat. Ob hier jenes Allgemeine sich andeutet, von dem zu allem Anfang die Rede war, daß ohne tragische Vernichtung kein menschliches Leben möglich ist: die Frage lassen wir unbeantwortet. Aber wir hören hier des Äschylus letztes Wort darüber, was ihm Tragödie ist.

Tragödie ist für ihn nicht, wie zuletzt für Sophokles und doch wohl auch für Shakespeare, das Gefäß, in dem das tragische Einzelschicksal des einsamen tragischen Menschen aufgefangen wird. Schon daß er die weit gebaute Trilogie als adäquate Form sich geschaffen hat, beweist, daß er anderes wollte. Er sah den Menschen nicht vereinzelt und groß in den Raum gestellt, sondern sah ihn unlösbar verbunden durch Blut und

Digitized by Google

Schicksal mit der Gemeinschaft seiner Stadt, seines Stammes, seines Hauses. Von der Tragik des Atridengeschlechts waren die beiden ersten Dramen der Orestie erfüllt. Nun zeigt das dritte, daß auch jene Gesamttragik nicht als etwas rein Abgesondertes vor uns hingebreitet wird, damit wir Größe erfahren und durch ihren Untergang erschüttert werden, sondern daß auch diese umfassende Tragik ihren letzten Sinn erst gewinnt durch den Übergang in eine andere Sphäre: in die heiligen Ordnungen unseres eigenen Daseins.

Gemessen an der Orestie erscheinen die „Sieben gegen Theben", dieses kaum ein Jahrzehnt ältere Drama, als primitiv in der Enge des Raumes, der Einfachheit des Bildes, der Unentwickeltheit des tragischen Moments. Mit der Orestie tritt für uns der hohe Sechziger auf eine ganz neue Stufe des Schaffens. Man hat, um dieses Besondere zu deuten, von jeher auf die Nachricht hingewiesen, daß zehn Jahre vor Äschylus' letztem Werk der junge Sophokles noch nicht dreißigjährig im tragischen Wettkampf gesiegt habe. In der Tat wird man nicht bezweifeln dürfen, daß der Agon auch hier die höchsten Kräfte entband. Aber damit ist das Wichtigste noch nicht gesagt. Das Wichtigste ist erst, daß Äschylus nicht auf sophokleischem, sondern ganz auf eigenem Wege zur Vollendung kam. Denn eine andere Form der Tragik ist es, mit der nun Sophokles seine Zeit beherrschen wird.

Digitized by Google

DIE APHRODITE VON KYRENE

VON

LUDWIG CURTIUS

I

Im vergangenen Frühjahr wurde in Rom folgende Anekdote erzählt: Bald nachdem die Statue der Aphrodite, die 1913 in einem Saal der römischen Thermen von Kyrene entdeckt wurde, in dem schönen Oberlichtsaal des Museo Nazionale in Rom aufgestellt war, bemerkte der diesen beaufsichtigende Diener einen merkwürdigen Vorgang. Ein vornehmer Fremder, ein Greis in weißem Bart, schien vor der antiken, kopflosen Figur vom Jugendfeuer der Liebe ergriffen zu sein. Während andere Besucher der überreichen Sammlung eilig oder gelassen wie anderen Meisterwerken, so auch diesem ihren Besuch abstatteten, kamen und gingen, schien dieser Fremde so sehr bezaubert, daß er sich von ihm nicht trennen konnte. Er suchte, um die Statue herumgehend, immer wieder einen neuen Standpunkt der Betrachtung, jetzt schien er sich von ihr loszureißen, durchschritt die Ausgangstüre, aber nur um sofort wieder zurückzukehren und die Augenweide aufs neue zu beginnen. Ja, schließlich, wie von einer Raserei des wirklichen sinnlichen Besitzens gepackt, begann er das Marmorwerk mit den Händen abzutasten.

Dies aber war der Augenblick, wo der Diener seiner Pflicht bewußt wurde einzugreifen. „Es ist nicht erlaubt, die aufgestellten Kunstwerke zu berühren," so fuhr er energisch auf den Fremden los. Aber dieser weit entfernt davon, sich in dem Liebkosen des Marmors stören zu lassen, fing an, in gebrochenem Italienisch sein Tun zu verteidigen. „Oh," rief er aus, „dies göttliche Werk kann nur verstehen, wer den Hebungen und Senkungen seiner Oberfläche nicht nur mit den Augen, sondern auch mit den Händen folgt. Wir sind doch Menschen und haben nicht nur Augen zu sehen, sondern auch die wunderbaren Instrumente unserer Hände,

Digitized by Google

DIE APHRODITE VON KYRENE

Digitized by Google

Digitized by Google

um die uns die Tiere so sehr beneiden, um zu fühlen!" Und aufs neue begann er den Marmor scheinbar lüstern zu streicheln.

Nun riß aber dem Aufseher die Geduld. „Sie werden mir auf die Direktion folgen! Wir können nicht jedem Unbekannten erlauben, sich in Ihrer Weise in eine nackte Venus zu verlieben!" Da aber fing der Alte an zu lachen: „Ich verliebt?" sagte er, „das ist wohl wahr. Aber ich ein Unbekannter? Nein, das ist nicht wahr. Wer auf der Welt weiß besser als ich, was griechische Kunst ist? Ich bin Rodin."

Wie die Geschichte weitergeht, und überhaupt, ob sie wahr oder nur „gut erfunden" ist, geht uns hier nichts an. Gewiß ist sie ganz aus der Persönlichkeit des großen Bildhauers entstanden oder erdacht.

Als er einmal einem Freunde einen antiken Torso einer Aphroditestatue erläuterte, machte er ihn mit diesen Worten auf seine Schönheiten aufmerksam: „Voyez donc les ondulations infinies du vallonnement qui relie le ventre à la cuisse ... Savourez toutes les incurvations voluptueuses de la hanche ... et maintenant, là ... sur les reins, toutes ces fossettes adorables".

Er erinnert an die science du modelé, die die Alten besessen hätten die verschiedenen Teile des Körpers sich nie als mehr oder weniger ebene Flächen vorzustellen, sondern als die Ausladungen innerer räumlicher Kräfte. Und so merkwürdig es auch klinge, die großen Bildhauer seien ebenso Koloristen wie die großen Maler oder Radierer.

II

Der Begriff der Plastik umschließt sehr verschiedenartige und innerhalb eines Gemeinsamen einander entgegengesetzte Absichten und Schöpfungen. Rodin sucht hinter der Fläche den sie wölbenden Willen. Alle seine großen Schöpfungen haben etwas Voluntaristisches. Nicht nur die allgemeinen Motive seiner Erfindung stellen bestimmte Willensrichtungen von Individuen dar, der „Balzac" die vom dichterischen Rausch besessene Opposition, der „Denker" die sich in sich verkrampfende Energie des Sinnens, die „Bürger von Calais" asketischen Trotz und heroische Ergebung in das Schicksal, der „heilige Johannes" die halb irrsinnige Unerbittlichkeit des Bekenners: auch die Einzelformen, jeder Finger, jede Zehe und jeder Muskel haben ihren aus dem Ganzen kommenden Willen, sind gleichsam von der schauspielerischen Absicht zur größten Präzision aus dem Seelischen des Menschen herausgetrieben.

Digitized by Google

Der große deutsche Zeitgenosse Rodins, Adolf Hildebrand, ist in seiner Theorie und in seinen Werken von dem entgegengesetzten Prinzip ausgegangen. An der bewegten Fläche des menschlichen Körpers interessierte ihn zuerst nicht die Bewegung, sondern die Fläche. Wenn er sich im Gespräch über Rodin äußerte, was häufig geschah, bewunderte er ihn als Plastiker, tadelte ihn als Künstler. Denn das Wesen künstlerischer Plastik lag für ihn in einer Einheitsform der Empfindung, Anschauung und Darstellung, die über der zufälligen Natur mit ihrer zersplitterten Wirkung sich als eine neue architektonische Leistung erhebt. Die ausdrucksvolle Geste, auf die es Rodin ankommt, schien ihm unwesentlich oder gefährlich, der formale Aufbau der Figur in einem System zusammenhängender, auf die Ferne wirkender Flächen, „im Relief", das Wesentliche. In der Kunst ist die formale Theorie immer auch eine geistige, weltanschauliche, die Konsequenz des innersten Verhältnisses des Künstlers zum Ganzen des Lebens. Hildebrand suchte wie sein Lehrer und Freund Marées das Organische, das Allgemein-Menschliche, das Typische der Erscheinung. Es ist richtig, wenn Wickhoff ihn gelegentlich als Klassizisten bezeichnet, töricht nur, wenn er ihm mit diesem Urteil eine schlechte Zensur zu geben glaubt. Hildebrand war erfüllt vom Geiste Goethes. Rodins Ahnen sind Houdon und Rude, und das dramatisch pointierte theaterhafte Wesen gallischer Selbstdarstellung, der nervöse Elan des französischen Geistes verkörpert sich nach so vielen glänzenden Vorgängern aufs neue in ihm. Er umfaßt in seiner Plastik den Reichtum der komplizierten seelisch-sinnlichen Inhalte vom Ende des neunzehnten und dem Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Hildebrand interessieren diese wenig. Er sucht das Ewige in der zeitlichen Zeit, wie auch Goethe die ihn umwuchernde Fruchtbarkeit der romantischen Dichtung abgelehnt hatte. Wie Balzac und Goethe sich gegenseitig ausschließen und doch jeder eine ganze dichterische Welt darstellt, so stehen Rodin und Hildebrand neben- und zueinander. Und in dem Vergleich der bildenden Künstler mit den Dichtern ist schon ausgesprochen, daß dieser Gegensatz Fläche gleich Bewegung und Bewegung gleich Fläche, Leben als höchste Potenz des individuellen dramatischen Moments und Leben als allgemein menschliche im Göttlich-Ewigen verbundene Ruhe, Wille oder Sein eine allgemeine unaufhörlich in der Geschichte und im Individuum wiederkehrende antinomische Kategorie ist.

Digitized by Google

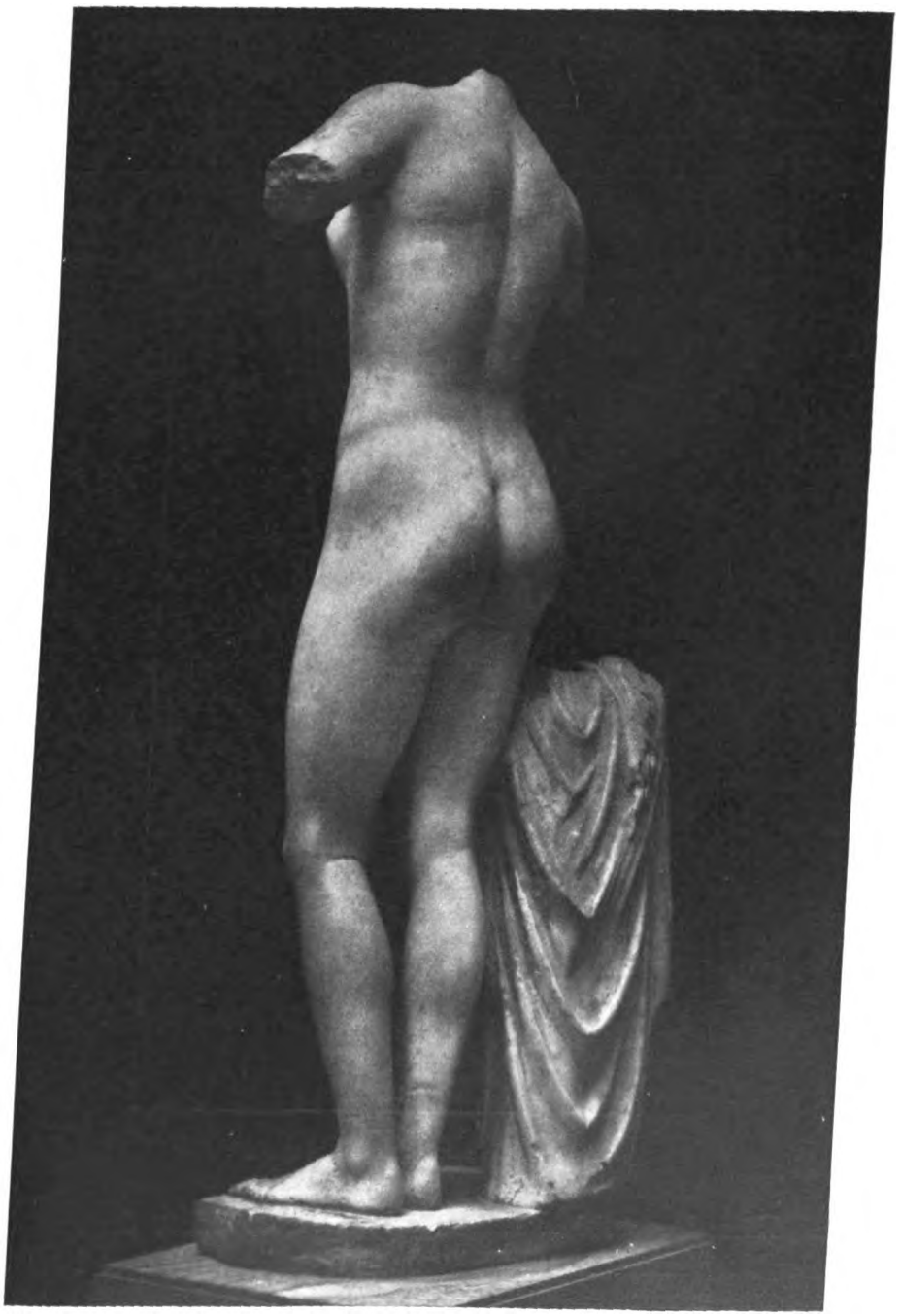


Abb. 1. Die Aphrodite von Kyrene.

Digitized by Google

III

Von diesem Gegensatz ist auch die griechische Kunst in ihren verschiedenen Epochen und in den Persönlichkeiten ihrer großen Künstler erfüllt gewesen. Freilich hindert ihre innere Geschlossenheit und das Übergewicht organischer Tradition der Schule über die individuelle Laune der

Abb. 2. Die sogenannte „Aspasia".

einzelnen Künstlerpersönlichkeit, überhaupt der Aufbau des antiken Seins mit seiner Vorherrschaft überindividuell staatlich-religiöser Kräfte diesen Widerstreit auf den ersten Blick zu erkennen. Und die in alten Geleisen festgefahrene gelehrte Darstellung trägt wenig bei, dem Betrachter den Blick zu öffnen und ihn an das großartige Schauspiel der Entwicklung der antiken Kunst aus der Fruchtbarkeit dieses Gegensatzes, freilich nicht dieses

Digitized by Google

allein, zu interessieren. Woher es denn kommt, daß auch dem gebildeten Liebhaber der Kunst, der von Giotto ab leicht zu jedem Werk sich in das richtige Verhältnis setzen kann, eine antike Figur erscheint wie eine andere, und die stumme Welt antiker Statuen zusammen wie eine fremde Rasse, in der es zuerst auch keine Individuen zu geben scheint. Während jedes Kunstwerk, also auch das antike, erst dann zu sprechen beginnt, wenn es als die einmalige persönliche Leistung empfunden und begriffen wird, als die wir jedes Gedicht Goethes und jedes Schubertsche Lied zu empfangen

Abb. 3. Aus dem Parisurteil der Ciste Barberini in Rom.

gewöhnt sind. Antike Kunst wird erst dann zu einem Stück fruchtbarer innerer Erfahrung, wenn wir sie zuerst als eine fremde, unserer eigenen komplizierten individualistisch-atomisierten Existenz entgegengesetzte, nachher aber als aus der gemeinsamen menschlich-geistigen Situation geboren, der unsere ganze abendländische Kultur entspringt, erkennen. Zu dieser Situation gehört das freie Spiel der einzelnen künstlerischen Persönlichkeit und der aus innerer Gegensätzlichkeit quellende Zauber der individuellen künstlerischen Schöpfung, den kein Werk irgendeiner außereuropäischen Kunst besitzt. Denn nur darin, daß sie aus der Idee der Freiheit erzeugt ist, unterscheidet sich die griechische Kunst von jeder orientalischen. Daß diese Freiheit aber eine sittlich-metaphysische,

Digitized by Google

aber keine antinomisch sinnlich-transzendentale ist, darin unterscheidet sich antike Kunst von jeder modernen.

Um 450 vor Chr. schuf ein griechischer Bildhauer, vielleicht Kalamis, die Figur der fälschlich sogenannten „Aspasia" (Abb. 2), die uns in römischen Kopien erhalten ist, und für die wir aus der Verwandtschaft des Motivs mit der Darstellung der Aphrodite in einem Parisurteil der etruskischen Ciste Barberini (Abb. 3) folgern, daß sie Aphrodite darstellt.

In der Zeichnung der Ciste steht neben Aphrodite ein zu ihr aufblickender Eros, der eine Schale trägt. Auf der entzückenden weiß-

Abb. 4. Parisurteil. Polychrome weißgrundige Pyxis in New York.

grundigen Pyxis in New York (Abb. 4), die auch der Zeit um 450 v. Chr. angehört, steht bei der Aphrodite des Parisurteils wieder ein zu ihr aufblickender Eros im Lockenhaar. Er hält hier eine Tänie in der linken Hand in einer Bewegung des Armes und der Finger, die ganz der des Petersburger Eros (Abb. 5) entspricht. Daraus ergibt sich in teilweiser Übereinstimmung aber auch im Widerspruch mit einer von H. Schrader vorgeschlagenen Verbindung beider Figuren eine rein frontale Gruppe von Aphrodite-Aspasia und Eros der Ermitage.

In der Epoche nun dieser Aphroditegruppe hatte die griechische Plastik eben begonnen in Abkehr von dem „Bewegungsstil" eine neue „Idee" der menschlichen und göttlichen Erscheinung aufzusuchen. Die

Digitized by Google

Metopen vom Schatzhaus der Athener, die kürzlich aufgefundenen attischen Basen (Abb. 6), deren eine von dem Vasenmaler Phintias (Abb. 7) auf das sorgfältigste studiert zu sein scheint, die äginetischen Giebelskulpturen, die Gruppe der Tyrannenmörder: überall geht die Absicht der Plastik auf eine bewegte Form, deren Spannungen an den herausgearbeiteten Muskelgruppen, der spröden Eckigkeit der Gelenke mehr abzufühlen wie abzulesen sind. Fragmente der äginetischen Skulpturen, Glieder der vorpersischen Marmorkunst der Akropolis muß man in die Hand nehmen, um den mikrokosmischen Reichtum ihrer Plastik ganz zu empfinden.

Abb. 5. Der Eros Soranzo in Petersburg.

Die Aspasia-Aphrodite aber ist ein Fernbild. Mit den großen Götterbildern des phidiasischen Stils hat sie das gemeinsam, daß sie sich gleichsam unserer Berührung entzieht. Das plastische Gebilde, das wir eben noch sinnlich fühlend in der Hand gehalten haben, ist in eine andere Dimension entrückt, als sei ein gemeinsames Kinderspiel plötzlich dadurch zu Ende, daß der Partner, jäh zum Ernst des Lebens gereift, erklärt: „Ich bin ein anderer, ich kann nicht mehr mittun."

Das äußere Motiv der Verhüllung durch den Mantel mit der sonoren Würde seiner Falten ist nur der Ausdruck einer neuen Feierlichkeit des Typus, die nicht nur die bekleidete weibliche, sondern auch die nackte männliche Figur annimmt. Der steil aufrechte, säulenmäßige Stand der Gestalten, ihre gemessene Bewegung, ihr immer in einem hohen Rechteck geschlossen gedachter Umriß, die stolze Haltung des Hauptes verleihen ihnen göttliche Unnahbarkeit. Die materiell plastische Form ist aufgelöst in eine geistig-dichterische Konzeption des Götterideals, die sinnliche Beweglichkeit der irdisch körperlichen Existenz in die höhere mythologische Symbolik ewiger heroischer Charaktere.

Digitized by Google

Abb. 6. Ballspieler von der Basis einer attischen Grabstatue in Athen.

Abb. 7. Athlet von der Amphora des Phintias im Louvre.

Auch hier liegt es nicht so, als habe nun ein neuer „Flächenstil" den „Bewegungsstil" abgelöst, wie eine neue Verfassung eine geistig entgegengesetzte alte, sondern es wird wie in jedem Stilwandel innerhalb der Tradition von Motiven und Technik die fortdauernde plastische Dynamik neu verwendet.

Das zeigt die Verwandtschaft und Verschiedenheit zweier durch ein halbes Jahrhundert von einander getrennter Werke, die die eigentlichen Vorläufer der Aphrodite von Kyrene sind. Die esquilinische Venus (Abb. 8) stellt gewiß nicht eine Taucherin dar, der die Sandalen nur lästig fielen, und auch das hellenistische Gefäß mit der Uräusschlange darauf, und dem Kasten mit den Blumen darunter, die der römische Kopist, den Sinn der Figur umdeutend, als Stütze beigegeben hat, kann nicht zur Lösung ihres Rätsels verwendet werden. Sollte sie nicht ebenso wie die herrliche Bronze in München (Abb. 9) als eine Weihegabe der Braut, die sich in

Digitized by Google

dem entscheidenden Moment ihres Lebens, im Brautbad vor der Hochzeit darstellt, zu verstehen sein?

Nun lassen wir die oft besprochenen äußeren Motive der Stellung, des Anlegens des Haarbandes bei der einen, des sich Aufstützens mit dem rechten Arm bei der anderen, das Anpressen der Beine bei der Marmorfigur, die Schrittstellung der Bronze außer acht und fragen nur nach der Behandlung des Nackten. Da wird sofort sichtbar, daß die esquilinische Venus ebenso mit dem ausgehenden archaischen Bewegungsstil zusammenhängt, wie die Münchener Bronze mit der neuen großen Flächenkunst, die in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts ausgebildet wurde. An der esquilinischen Figur stehen in schroffen unvermittelten Übergängen lauter einzelne vollplastische Teile nebeneinander, Schenkel und Scham, Bauch und weitgestellte halbkugelige Brüste, als zählte ein Liebhaber jedes Schönheitsmerkmal in Erinnerung der Liebesnacht sich wieder vor. Aber diese Hebungen und Senkungen, dieses unvermittelte Anschwellen innerhalb linear umzogener Grenzen geschieht in einem vorderen Grunde, aus dem heraus die Figur trotz der Fülle ihrer Teilmodellierung nicht eigentlich rund wird. Und weil die Form im ganzen zaghaft geführt ist, entstehen die scharfen Knicke im Übergang des Brustkorbs zur Hüfte, die starken Winkel unter den Achseln und im Absetzen des Halses von den Schultern, zugleich aber auch der reizvolle Kontrast von Üppigkeit und Unbeholfenheit der Figur, der dazu verführt hat, sie nicht als ein naives Werk des strengen Stils, sondern als ein raffiniertes einer späten Mischkunst zu deuten.

Der große Künstler der Münchener Bronze hingegen unterdrückt gerade die besonderen Merkmale, die seinen älteren Vorgänger interessiert hatten.

Wie verhalten ist die Scham gegeben, wie eben erst aufblühend die Brüste! Aber in welch kühnem Rhythmus sind Kopf, die Brust, Bauch und die höher gewachsenen Beine gegeneinander bewegt, so daß die herrlichen großen Umrißlinien entstehen der geschwungenen rechten Hüfte und der entgegen gesenkten Schulter, das Aufsteigen des Konturs der linken Seite vom Knöchel bis zur Achsel, das der ältere Meister noch nicht hat ahnen können. Zugleich aber schieben sich die großen Flächen von vorne nach hinten, andere im Oberkörper von hinten nach vorne, der Körper wird gleichsam umspielt von einem Formengewoge, scheint sich vor unseren Augen wie über sich selber erstaunend zu drehen und zu wenden und wird so erst eigentlich rund. Das Mädchen blickt wie beschämt zur Erde, zu

Digitized by Google

Abb. 8. Die sogenannte Venus vom Esquilin.

Digitized by Google

Abb. 9. Bronzestatuette eines Mädchens in München.

Digitized by Google

dem vielleicht ursprünglich neben ihr stehenden Wasserkrug für das Brautbad, und so scheint es, als geschehe diese Enthüllung ihrer Schönheit gegen ihren Willen, und in der Melancholie des gesenkten Hauptes auf dem widerstandslos geschwungenen Körper spricht die leis tragische Weihe der bald vom Hymenäos gebrochenen Blüte. Die esquilinische erscheint daneben wie eine kindliche Thörin.

IV

Man wird nicht behaupten können, daß die bisherigen gelehrten Behandlungen der Aphrodite von Kyrene ins Schwarze getroffen haben. Mariani hat sich dadurch den Weg zur richtigen Erkenntnis verbaut, daß er am äußeren Motiv der Figur haften blieb, wie es uns in zahlreichen Aphroditestatuen und Statuetten hellenistischer Zeit erhalten ist, die alle zu besprechen nicht in unserer Absicht liegt. Die Figur in Kairo (Abb. 10), offenbar eine durchschnittliche alexandrinische Originalarbeit, möge die Gattung repräsentieren. Die aus dem Schaum des Meeres geborene Göttin greift in die feuchten Haare, um sie auszuwinden. Aber bei der Statue von Kyrene kann es sich nicht genau um dieses Motiv handeln, denn weder im Nacken noch auf den Schultern ist irgend ein Rest der Locken erhalten, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß der Bildhauer sie ganz frei im Stein ausgeführt hat, so daß sie an der rechten Schulter den Körper überhaupt nicht, und den linken Oberarm nur mit der kleinen Stelle des erhaltenen Stützenrestes berührt hätten. Sondern diese Stütze kann nur den zum Kopfe geführten linken Unterarm, wahrscheinlich am Handgelenk

Abb. 10. Statuette der Aphrodite in Kairo.

Digitized by Google

DIE APHRODITE VON KYRENE

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE APHRODITE VON KYRENE

Digitized by Google

Digitized by Google

mit dem Oberarm verbunden haben. Es ergibt sich also eine Anordnung, die wir in einer Variante aus der köstlichen Statuette, gleichfalls aus der Kyrenaika, im Besitz von Dr. Perrod in Turin (Abb. 11) kennen: die Göttin umwindet das Haar mit einem Band, dessen Enden von den Händen gehalten waren. Derartige Motive haben im Griechischen

Abb. 11. Aphroditestatuette in Turin.

eine sich über ein paar Jahrhunderte erstreckende Kontinuität, nicht der Typus des Motivs entscheidet, sondern seine besondere Fassung. Daß in dieser aber, wie der leider uns zu früh entrissene liebenswürdige Gelehrte glaubte, strenge Elemente des Stils des fünften Jahrhunderts nachlebten, die als Schöpfer des Werks etwa den uns einstweilen gänzlich unbekannten, im Altertum berühmten Maler-Bildhauer Euphranor von Korinth vermuten ließen, müssen wir rundweg leugnen.

Digitized by Google

E. Gardner ist dem Richtigen näher gekommen, wenn er die Figur der älteren hellenistischen Schule, möglicherweise der uns noch so wenig bekannten Alexandrinischen zuweist. Aber mit Paribeni muß ich ihm gegenüber daran festhalten, daß wir in dem wunderbaren Werk nicht ein griechisches Original, sondern eine römische Kopie haben. Das beweisen nicht nur die Form der Plinthe, die Stütze des einen Fisch verspeisenden

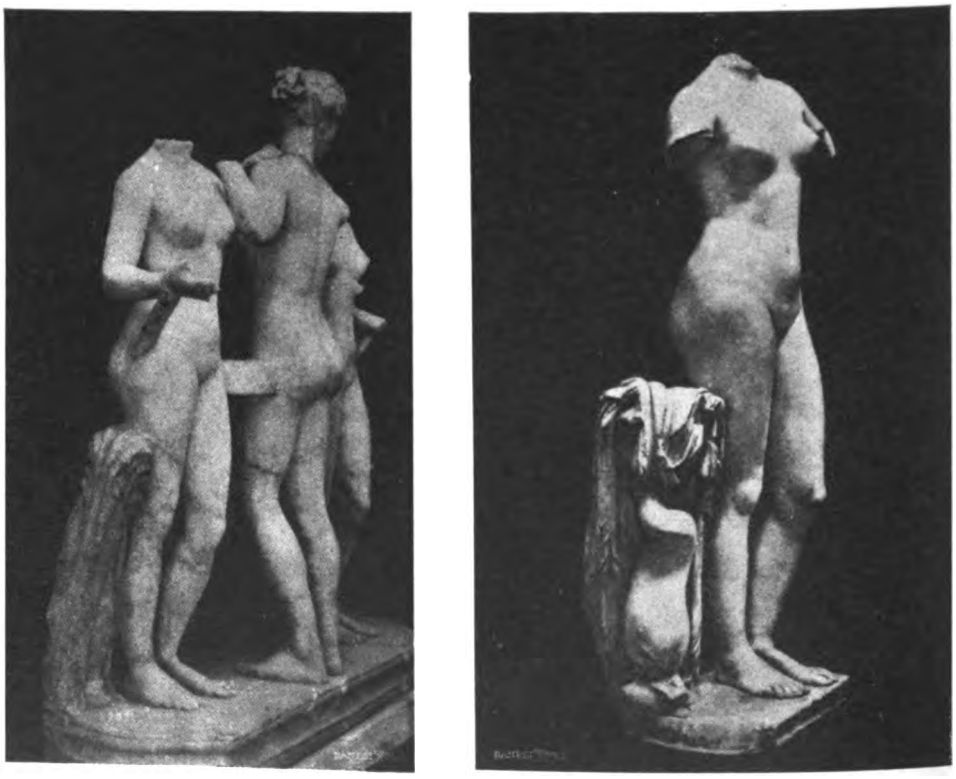


Abb. 12. Gruppe der drei Grazien aus den Thermen von Kyrene und die Aphrodite von Kyrene.

Delphins mit dem Fransentuch darüber, sondern vor allem die im Verhältnis zur virtuosen Behandlung des Körpers merkwürdig flauen Füße. Der Fall ist wieder einmal lehrreich für die Überklugen, die die römischen Kopien aus dem Aufbau der griechischen Kunstgeschichte glauben streichen zu können.

E. Ghislanzoni hat gesehen, daß die Aphrodite von Kyrene auf das Allerengste mit einer Gruppe der drei Grazien zusammenhängt, die gleichfalls in den Thermen von Kyrene gefunden ist (Abb. 12). Die Ähnlichkeit

Digitized by Google

ist schlagend, nur ist die Graziengruppe eine flüchtige Statuettenkopie, die Statue eine Meisterarbeit eines hervorragenden Kopisten. Dagegen ist die Behauptung G. Bagnanis, Gruppe wie Aphrodite gingen auf ein und dasselbe Original zurück, und dies sei ein Gemälde der drei Grazien aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, höchst töricht. Schon P. Hermann hat darauf hingewiesen, daß „der Zusammenschluß der Charitengruppe auf eine Urerfindung der Plastik hinweise". Aber selbst wenn die Gruppe zuerst von einem Maler komponiert wäre, so ist mit der Entlehnung des kompositionellen Motivs für die Plastik noch sehr wenig geleistet. Der Bildhauer hat dann erst seine eigentliche Arbeit zu vollbringen, die Rundplastik seiner Figuren. Von einem Gemälde der drei Grazien aus der Mitte des vierten Jahrhunderts wissen wir nichts. Die Aphrodite jedenfalls und die ihr wie Schwestern gleichenden Grazien der Gruppe haben nichts mit Werken des vierten Jahrhunderts gemein und gar die von Bagnani behauptete stilistische Verwandtschaft mit dem Apollon von Kyrene und der Aphrodite Euploia im Britischen Museum hängt gänzlich in der Luft.

Hingegen hängt ein drittes Werk so eng mit der Aphrodite von Kyrene zusammen, daß wir es dem gleichen Meister zuschreiben, die Statue der Omphale aus Luni in Paris im Besitz eines Unbekannten (Abb. 13). Der Herausgeber, H. Lechat, schreibt sie der neuattischen Schule des ersten Jahrhunderts v. Chr. zu. Der hohe Wuchs, das gleiche Verhältnis zwischen Oberschenkeln, Bauch und Brust, die gleiche Behandlung der Scham und der weichen Teile des Unterkörpers, die gleiche Schwingung der rechten Hüfte mit dem scharfen Ansatz der Brust darüber, die gleichen weit voneinander zur Seite gewendeten Brüste, mehr noch die gleiche Gesinnung der Natur, dem Modell gegenüber verbinden die beiden Werke aufs engste. Nur scheint die Omphale etwas befangener. Sie führt aus der älteren Kunst das Motiv des schreitenden einen Beins mit, das aber im Rhytmus des Körpers gar nicht durchgeführt ist. An ihr, einem früheren Versuche, kann dem Künstler die Idee aufgegangen sein, die er erst in der Aphrodite rein und groß verwirklichte. Die Omphale hat noch eine gewisse Vorsicht, etwas Gebundenes, durch die Art der Verwendung des Löwenfelles leicht Affektiertes. Auch der Alterstypus weiblicher Form ist unentwickelter, freilich auch die römische Kopie als solche schwächer und nicht auf der Höhe der Figur von Kyrene. Diese ist ein ganz freies kühnes Werk, so vollendet, wie es nur auf der Höhe des Lebens gelingt. Fragen wir, in welche Epoche sie gehören kann.

Digitized by Google

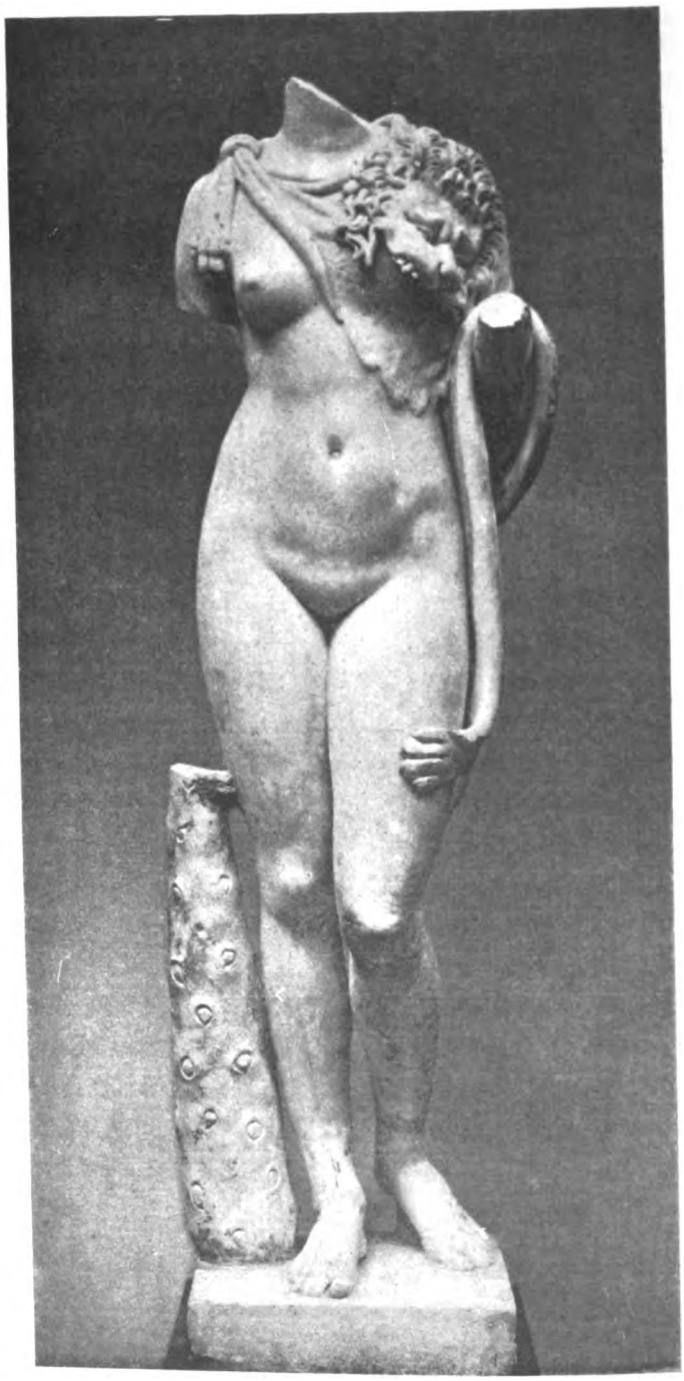


Abb. 13. Statue der Omphale aus Luni in Paris.

Digitized by Google

V

Wir sind bisher jeder Beziehung der Aphrodite von Kyrene auf eine der berühmten Schöpfungen des vierten Jahrhunderts aus dem Wege gegangen, wie der Venus von Knidos, der von Capua oder von Arles. Von diesen unterscheidet sie sich zuerst durch eine neue Gesinnung, das Hetärenhafte ihres Wesens. In der knidischen, der kapitolinischen, der mediceischen Venus mit den zahlreichen von ihnen abhängigen Varianten enthüllt sich die Göttin in heimlicher Scheu vor einem Lauscher. Und da sie in der instinktiven Bewegung der Schüchternheit und des Schutzes das Becken etwas einzieht und den Oberkörper vorneigt, so ergibt sich jenes zugleich rührende, zugleich hoheitsvolle Bild von Frauenschönheit. Dem Bildhauer aber gewährt dieses Zusammenschieben des Körpers Gelegenheit, das Wogende der weiblichen Form in Flächen und Umriß zu gestalten. Wir bilden zum Vergleich den herrlichen Torso in Berlin (Abb. 14—16) ab, eine ausgezeichnete Wiederholung der Aphrodite vom Typus der mediceischen Venus in Florenz, deren Original in den Ausgang der Schule des Praxiteles vom Ende des vierten Jahrhunderts gehört. Die Aphroditefiguren mit bekleidetem Unterkörper suchen ihr Ideal in einer anderen Sphäre und gehen uns hier zunächst nicht an.

Die Aphrodite von Kyrene hingegen steht da wie eine wunderbare Sklavin auf dem Markte, stolz und bewußt ihrer vollendeten Schönheit, von der sie nichts verbirgt, und den Käufer erwartend, der den höchsten Preis für sie zahlt. Als Harpalos, der Freund und Schatzmeister Alexanders des Großen, von den Schätzen Persiens berauscht, in Babylon Orgien feierte und die schönsten Weiber Griechenlands dazu berief, errichtete er der Hetäre Pythonike nach ihrem frühen Tode als Pythonike-Aphrodite Grabmäler und stellte ihrer Nachfolgerin, der berühmten Hetäre Glykera aus Athen, eine Porträtstatue neben die Alexanders. Das Datum dieser Ereignisse ist zu früh für den Stil unserer Figur, sonst könnte man ein Aphrodite-Hetärenbild des Harpalos hinter ihr vermuten. Aber aus einer solchen Absicht ist sie geschaffen. Und auch in den Graziengruppen mischt sich griechisch kindliche Anmut mit der neuen hellenistischen Haremsatmosphäre. Das „lebende Bild" kann aus gleichzeitigen Pantomimen stammen.

In diese kühle sachliche Kennerschaft mündet der Naturalismus der Betrachtung ein, der jedes Schwellen und Wiederabklingen der Form tastend verfolgt und wiedergibt. Und weil der schöne Körper als solcher

Digitized by Google

Abb. 14. Torso einer Aphroditestatue in Berlin.

rein Zweck der Darstellung geworden, ist jedes mythologische oder psychologische Motiv seiner Bewegung aufgegeben, es gibt nur ein einfaches Stehen, Aufwachsen, Sichentfalten, natürlich wie eine Blüte, aber nicht absichtslos wie sie. Das beginnt bei den dicken, schon von Fett umlagerten Knöcheln, hebt nach dem ersten Rhythmus bei den Knieen nochmals an, um im eigentlichen Körper alles zu erfüllen, was Aphrodite dem

Digitized by Google

DIE APHRODITE VON KYRENE

Digitized by Google

Digitized by Google

Paris versprach. Denn gewiß ist das kein jungfräulicher Körper, sondern ein erfahrener auf der Akme seiner Entfaltung, mit einem leisen Einschlag des Männlichen. Nur Physis ist gewollt, nur Sinnlichkeit, vielleicht war der Kopf die schwierigste Aufgabe. Wir haben kein Mittel, aus irgendeinem verwandten Werke eine Vermutung über ihn abzuleiten. Der einzige erhaltene Kopf auf der verwandten Graziengruppe zeigt in freilich derber Kopie ein hellenistisches Mädchengesicht mit leicht genremäßig porträthaftem Charakter.

Das alles ist im vierten Jahrhundert undenkbar. Eines aber ist sofort deutlich. Ein solches Stehen auf den hohen Beinen und dem in den Hüften balancierenden Oberkörper gibt es erst seit Lysipp. Nicht in irgendeiner Einzelheit, nur in der allgemeinen Absicht der objektiven Darstellung des runden Körpers in seiner sinnlichen Pracht ist die Aphrodite dem betenden Knaben in Berlin verwandt, dessen erlauchte Vorbesitzer nicht unempfindlich waren für das Buhlerische seiner Schönheit. Der ausgezeichnete Kopist der Aphrodite hat in der Stütze kein schlechtes Stück geliefert, die schwellende Abwärtsbewegung des Delphins kontrastiert diskret die Aufwärtsbewegung der Figur, das dunklere Gewand hebt sich vom Körper ab und steigert sein Leuchten. Aber in einem hindert die technisch notwendige Stütze, sie bindet die Figur in die Vorderansicht, während sie wie der betende Knabe darauf berechnet ist, von allen Seiten, die wunderbar ineinander übergehen, betrachtet zu werden. Der betende Knabe gehört in die Nachfolge des Lysipp, dahin auch die Statue von Kyrene.

Man kann als eine Vorstufe zu ihr die mediceische Aphrodite, repräsentiert durch den Berliner Torso (Abb. 14—16) ansehen, nicht in der Gesinnung, nicht im Motiv, aber in der Plastik der allmählich aus dem Stil des vierten Jahrhunderts herausgebildeten Einzelform, der Schilderung der zarten Fettpolster an den Hüften, überhaupt dem neuen Gefühl für das Zusammenarbeiten der muskulösen konstruktiven Teile mit den weiblich dekorativen in der Gesamtform, dem Gegensatz von Brust und Becken im Rhythmus des Wuchses. Mit ihr sind wir etwa an der Grenze des vierten zum dritten Jahrhundert

Mit einem anderen Werk sind wir schon im neuen Stil, der zur Aphrodite von Kyrene führt, in dem schönen Torso einer sich das Schwert umhängenden kriegerischen Aphrodite von Patras (Abb. 17), dessen Eigenart H. Bulle schon vor Jahren erkannt hat. Der Torso steht als Kopie

Digitized by Google

Abb. 15. Torso einer Aphroditestatue in Berlin.

freilich weit unter der Statue von Kyrene, aber der freie kühne Stand, das Spielen der Brust gegen das Becken, die weitgestellten Brüste, der Rhythmus der Hüften verbinden ihn mit ihr. Einzelheiten, wie andere Bildung der Scham, andere Verhältnisse trennen ihn von ihr, er gehört einem anderen, wohl älteren Meister. Die Aphrodite von Kyrene ist studierter, reifer, freier, kühler.

Digitized by Google

Abb. 16. Torso einer Aphroditestatue in Berlin.

Ihre Schule läßt sich vielleicht durch eine bestimmte Form, die an ihrer Schwester, der Omphale (Abb. 13) auftritt, noch näher umgrenzen. Denn der so menschlich grinsende Löwe ihres Heraklesfelles ist ganz im Stil pergamenischer Werke der Zeit der großen Altarreliefs um 180 v. Chr. gearbeitet. Der Löwenkopf an der von Arndt mit Recht auf Pergamon zurückgeführten Statue des Herakles mit Telephos im Vatikan

Digitized by Google

(Abb. 18) und der Löwe der von Amelung als pergamenisch erkannten Gruppe in der Sala degli animali sind vom gleichen Geschlecht, wie überhaupt die Ungeheuer am pergamenischen Altar.

Abb. 17. Aphrodite von Patras.

Ob die Aphrodite einem pergamenischen oder einem gleichzeitig an einem anderen Diadochenhofe arbeitenden Künstler angehört, das läßt sich nicht sagen. Auch die Gruppe der drei Grazien muß im hellenistischen Osten zu Hause sein, sonst könnte sie nicht auf dem Kultge-

Digitized by Google

wande der Aphrodite von Aphrodisias auftauchen. Und die Omphale kann nur aus dem lydischen Bereich, wo ihr Kult zu Hause war, stam-

Abb. 18. Herakles mit Telephos im Vatikan.

men. Glauben wir mit dieser Bestimmung der drei Werke als kleinasiatischen, vielleicht pergamenischen Schöpfungen aus den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts v. Chr. einen festen Punkt gewonnen zu haben, so leuchtet wohl auch ein, wie scharf sich diese Gruppe von den

Digitized by Google

zahlreichen Varianten der Anadyomene (Abb. 10, 11), deren häufiges Auftreten im Bereich alexandrinischer Kultur sie doch wohl als alexandrinisch verstehen läßt, abhebt. Mit diesen hat die Aphrodite von Kyrene nur das allgemeine Motiv der Arme gemein, aber in ihrem plastischen Charakter stellt sie eine ganz andere Persönlichkeit dar, in Wuchs und Proportionen, in der Sinnlichkeit ihres Fleisches. Jene sind zarte, überschlanke, kaum noch zur Reife entwickelte Erscheinungen von einem das Einzelne unterdrückenden allgemeinen Flächenstil.

Kehren wir wieder zu der Theorie zurück, von der wir ausgingen, zu dem Gegensatz der beiden Arten plastischer Empfindung. In der Art, wie an der Aphrodite von Kyrene alle Formen gleichsam von innen heraus gewölbt sind und innerhalb der herrlichen Gesamteinigung der Reliefs den höchsten Grad greifbar räumlicher Realität erreichen, ist eine Leistung jenes Bewegungsstils erreicht, den wir von der esquilinischen Venus (Abb. 8) ab verfolgt haben. Die Linie der Entwicklung geht noch weiter. Denn von den vielen Aphroditestatuen des Altertums kommt in diesem plastischen Vermögen der „bewegten Form" nur eine der Aphrodite von Kyrene gleich, die von Melos im Louvre. Wer unserer Darlegung zu folgen Lust hat, wird sie nicht ins vierte Jahrhundert setzen können. Aber sie ist auch mehr als ein Werk bloß kopierend umbildender „Renaissance", sondern eine ebenso selbständig originale Leistung wie die Statue von Kyrene, deren äußeres Motiv so vielen Werken ganz anderen plastischen Charakters gemein ist. Die Venus von Milo kann von der von Kyrene zeitlich nicht allzuweit entfernt sein. Daß die Künstler und die Dichter sie so lieben, hat seinen Grund in der Überzeugungskraft ihrer sinnlichen Bewegungsform, in ihrer Lebensnähe, aber zugleich ruht sie in jener Idealität der künstlerischen Anschauung, in der Götterferne, die eben antik ist, und deren Ausdruck der Flächenstil ist, in dem die Aspasia nicht nur, sondern jedes griechische Werk gedacht ist.

Digitized by Google

DER UNTERGANG DES KOSMISCHEN WELTBILDES DER ANTIKE

VON

ERNST GOLDBECK

„So beschränkt und so glücklich waren die herrlichen Altväter! so kindlich ihr Gefühl, ihre Dichtung! Wenn Ulyß von dem ungemess'nen Meer und von der unendlichen Erde spricht, das ist so wahr, menschlich, innig, eng und geheimnisvoll. Was hilft mich's, daß ich jetzt mit jedem Schulknaben nachsagen kann, daß sie rund sei? Der Mensch braucht nur wenig Erdschollen, um darauf zu genießen, weniger, um darunter zu ruhen."

Werther, den Goethe so reden läßt, vermag die Lehre von der Kugelgestalt der Erde mit seinem eigenen Weltgefühl nicht zu vereinigen. Er blickt nach Art sehnsuchtsvoll melancholischer Jugend, die in die Wirrnis und Unlauterkeit ihrer Umwelt sich nicht zu finden weiß, in die Fernen goldener Urvergangenheit zurück, die einst zu verkörpern schien, was heut verloren ist.

Jahrzehnte später ist diese Stimmung aus der Finsternis jugendlichen Weltverzagens zu klarer Ansicht und hoher Forderung geworden im historischen Teil der Farbenlehre. „Unter allen Entdeckungen und Überzeugungen", heißt es da, „möchte nichts eine größere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben, als die Lehre des Kopernikus. Kaum war die Welt als rund anerkannt und in sich selbst abgeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure Vorrecht Verzicht tun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine größere Forderung an die Menschheit geschehen; denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Überzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens; kein Wunder, daß man dies alles nicht wollte fahren lassen, daß man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten,

Digitized by Google

ja ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte."

Die Beunruhigung und Entrüstung, die Kopernikus' Lehre damals hervorrief, wird heut nicht mehr mitgefühlt. Schon früh erfährt der Schulknabe von diesen Dingen, also in einem Lebensalter, wo der Boden für so schwierige Umstellungen, wie sie die heliozentrische Lehre verlangt, überhaupt nicht vorhanden ist. Als totes Wissen, als Selbstverständlichkeit bleibt im Geiste liegen, was einst in tragischem Ringen hüben und drüben erkämpft worden ist. Und dennoch ist hier der erste Stein gelegt für das heutige Weltbild, dessen Großartigkeit und Furchtbarkeit die Skizze, die Kopernikus entwarf, unendlich überbietet! Auch das Weltbild der Gegenwart wird zumeist seelenruhig mitangehört. Der nimmer rastende Strom des Lebens rauscht an dieser letzten Menschheitsfrage, wie denn das Weltenhaus beschaffen sei, das wir zu bewohnen genötigt sind, ebenso wie an andern solchen Fragen zumeist vorüber. Höchstens, daß einmal ein Popularastronom schäumenden Mundes von den Wundern des Alls spricht oder daß ein astronomisches Ereignis die Aufmerksamkeit auf sich zieht oder daß eine tiefgründige neue Hypothese eine Massenneugier entfacht, die vergeblich nach Befriedigung sucht.

Goethe, der nichts Überkommenes leblos in sich liegen ließ, fühlt die Größe des neuen Weltbildes ebenso, wie die Tragik im Untergang des alten. Er versucht zu verdeutlichen, was „damals in Dunst und Rauch" aufging, aber er sieht nur einige Umrisse. Das geistesgeschichtliche Drama, das sich damals abspielte, bleibt noch vom Dunkel der Vergangenheit verhüllt. Der Aufgabe der Zukunft stets offen und tätig zugewandt, schließt er mit den Forderungen ab, vor denen der Erdensohn steht, aber deren ganze lastende Großheit bleibt seinem Seherauge verhüllt.

Die schwierigen Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele am letzten Tage, da Sokrates unter seinen Jüngern weilte, sind abgeschlossen. Tagesende, Ermüdung über abstrakter Geistesarbeit und das Vorgefühl des herannahenden letzten Grauens lassen das Bedürfnis nach symbolischer Anschaulichkeit und erlösender Erhebung wach werden, das Plato erfüllt, indem er Sokrates ein Bild der Orte entrollen ließ, an denen die Seelen der Abgeschiedenen weilen. So hören wir vom Weltbild im „Phaidon" noch vor dem Bericht über den Tod des gerechten Mannes.

Er beginnt mit der von der wissenschaftlichen Astronomie damals neu gewonnenen Erkenntnis, daß unsere Erde eine Kugel sei, die frei im

Digitized by Google

kugelförmigen Himmelsraume schwebt, weil sie keinen Anlaß habe, nach irgend einer Seite hin zu fallen. Im Mittelpunkt des Alls ruht also diese Erde hier im Phaidon noch unbewegt, aber schon ist sie nicht mehr im märchenhaft Unergründlichen gelegen und über ihr ruht der glockenförmige Himmel, sondern ihre Sicherheit in der Mitte fließt schon aus halb logischer, halb mechanischer Betrachtung. Der erste Schritt auf die bedrohlich schwebende Lage hin, die wir heut annehmen, ist getan. Von einer Beunruhigung der Jünger aber, die diese Lehren vernehmen, wird uns nicht berichtet.

Statt dessen hebt sich die Betrachtung alsbald zum Himmel droben empor, um dann nach unten in das Erdinnere hinabzusteigen. Wie Frösche um den Sumpf herum, so wohnen die Menschen um das Mittelmeer und anderswo um ähnliche eingeschlossene Meere. Sie wähnen Sonne, Mond und Sterne zu sehen, so wie sie wirklich sind, und verfallen doch verhältnismäßig derselben Täuschung, wie ein Mann, der im Grunde des Meeres wohnt und trüben Auges die Gestirne sieht, die auch er so zu erblicken wähnt, wie sie wirklich sind. Stiege er empor, so würde er staunen über all die Herrlichkeit und den Glanz, der ihn umgibt. So wohnen auch wir Menschen auf dem Grunde des Luftmeers. Könnten wir uns bis zu seinen Grenzen erheben, so würde sich die Übererde als ein Paradies erweisen in Gewächsen, Bäumen, Blumen, Früchten. Edelsteine, Gold und Silber würden dort überall in Mengen gefunden werden, ein beglückendes Schauspiel! Auch die Menschen wären von höherer Art. Sie wohnten verteilt im Innern, andere an den Gestaden der Luft, andere auf Inseln — über sich den Äther, so wie über uns das Luftmeer ruht. Die Götter haben auch dort Tempel, aber die Götter wohnen wirklich in ihnen und sie verkehren durch Stimmen mit den Menschen. Sonne, Mond und Sterne aber würden in ihrem wahren Glanz gesehen und dem entsprechend sei die Glückseligkeit Jener. Darüber hinaus aber gibt es noch Regionen, die jeder Beschreibung sich entziehen.

Wenden wir den Blick von diesem Himmel ab und steigen wir in das Erdinnere hinunter, so müssen wir uns gestehen, daß wir eine Hölle betreten. Von engeren und weiteren Höhlungen und Durchgängen ist die Erde durchlöchert. Unversiegliche Ströme heißen und kalten Wassers in mächtiger Fülle, Schlamm und Feuer fluten schaukelnd auf und ab. Furchtbare Stürme begleiten diese Bewegungen, gleich als atme die Erde ein und aus. Der Denker weiß die Namen dieser Ströme zu nennen. Er berichtet von

Digitized by Google

dem Aufenthalt der sündigen Seelen. Tempelräuber, alle Art Frevler, Mörder und Gewalttätige hausen dort, noch dazu von feurigen Teufeln (wie der „Staat" hinzufügt) barbarisch gepeinigt. Im tiefsten Grunde aber sitzen die Tyrannen zu ewiger Qual bestimmt, weil sie ihren persönlichen Lüsten das Wohl der Gesamtheit opferten.

Überblicken wir diesen Aufbau, so sehen wir, wie die Lage der Erde im Mittelpunkt der Welt zum Kerngedanken geworden ist. Vom Mittelpunkt aus findet man etwa konzentrische Schichten bis zur äußersten Peripherie des Alls. Steigen wir von innen nach außen empor, so durchlaufen wir die Skala der Gemütseindrücke vom äußersten Grauen zum höchsten Entzücken, von tiefster Finsternis zum übermächtigen Licht, vom Häßlichsten zum Schönen, vom absolut Bösen zum absolut Guten.

Wir vermögen mühelos dem Erleben des Philosophen zu folgen, wie auch Dantes Weltphantasien auch heute noch fühlende Menschen ergreifen können. Nicht fremd ist uns die Einbeziehung von Farbe und Licht in das Weltbild des Denkers, gleich als hätten wir mit einem Maler zu tun, dem Farbe und Licht eine innere Welt bedeuten, die in anderen anders gewendeten Menschen keine besondere Rolle spielt. Düsterblaugrüne Tinten im Innern, matte trübe Helligkeiten an der Oberfläche strahlen allmählich auf zu Purpurrot, Gold und Weiß, um im Lichte der Sonne zu gipfeln, das nur ein göttliches Auge zu ertragen vermag, vielleicht weil sie selbst ein Sinnbild Gottes ist.

Doch wir dürfen darüber nicht vergessen, daß es auch ein Denker ist, dem dieses Weltbild vor seinem sinnlich-geistigen Auge schwebt. Wenn Sittlichkeit mit Erkennen untrennbar verbunden ist, so sehen wir von innen nach außen einen Aufstieg von den Verblendetsten zu denen, die teilweiser Einsicht fähig sind, dem Mann im Meer zu uns selbst auf dem Grunde des Luftmeers, zu denen oben auf der Übererde, die der hehren Gesetzmäßigkeit der Sternenwelt teilhaftig sind, bis zu den wahren Philosophen am höchsten Ort— Nichtort, die das Wesen der Dinge schauen.

Diese Welt ist räumlich sinnvoll aufgebaut. Es ist nicht ratsam von einem Weltgesetz zu sprechen, das diesen Kosmos trage, denn die Verwechslung liegt allzu nah mit dem System von physikalischen und chemischen Gesetzen, die nach heutiger Anschauung die Körperwelt des Alls absolut beherrschen. Eine solche Gesetzlichkeit wird allenfalls am Himmel vorgeahnt. Ordnung, der Menschenseele entsprechende, ihr wohltätige Ordnung der Dinge im Raum wird dem Bilde eingeprägt und, wenn von

Digitized by Google

einer Gesetzlichkeit im ethischen, ästhetischen oder philosophischen Sinne überhaupt gesprochen werden soll, so ist sie nicht um Bedürfnisse der Seele nachträglich zu befriedigen eingepreßt, sondern sie ist objektiv vorhanden, denn nicht erzeugt sich das Schöne, Wahre, Gute in der Menschenseele zuerst tiefinnerlich und strahlt dann nach außen, sondern von außen ganz naiv senkt sich das Göttliche in die Seele hinein. Es weckt dort vielleicht alte Erinnerungen, aber immer doch ist das Göttliche in jeder Form einmal mit Geistesaugen vorzeitlich gesehen worden und hat sich in uns angesiedelt, so daß wir es wiedererkennen, wenn es uns in dieser oder jener Gestalt hier begegnet. Eine tiefe Gegensätzlichkeit zwischen antikem und späterem Denken tut sich da vor uns auf.

Platos Weltbild ist wie der Denker selbst bis zu seinem Ende in seltsamer Fortentwicklung und Umbildung begriffen gewesen. Es scheint sogar sehr wahrscheinlich, daß er gerade im höchsten Alter mit einer grundsätzlichen Umstellung zugunsten der Anordnung eines anderen Weltkörpers als der Erde in der Mitte beschäftigt war. Spuren deuten darauf hin, daß ein Zusammenhang besteht zwischen den späteren Lehren des Aristarch und Seleukos, die die kopernikanische Lehre vorwegnehmen, ohne ihn selbst zu beeinflussen. Der geheimnisvolle Ausdruck dieser Auffassungen, besonders im Timaeus, hat ein gärendes Ferment, auch für später, in die astronomischen Auffassungen der Neuzeit hineingebracht, aber es fehlte diesen Weltbildern an der Durchsichtigkeit, Einfachheit und Sicherheit, die die Menschheit für ihre Weltanschauungen sucht.

Diese Sicherheit gab Aristoteles. Sein Weltbild ist es, das für die Antike sowie für das Mittelalter das Fundament der Astronomie wie der Weltanschauung hergab.

Was wünscht nun Aristoteles herauszuarbeiten? Wie gestaltet sich sein Weltbild in den Hauptzügen? Er will eine einzige, kugelförmige, alles umfassende Welt haben, außerhalb deren nichts, kein Stoff, kein Raum, keine Zeit bestehen soll. Diese alleinige Weltkugel besteht aus einer äußeren Schale und einem Innenraum. Die Schale umfaßt den Fixsternhimmel und unter ihm in kontinuierlichem Anschluß weitere Schalen, die Sphären der Planeten. Alle diese Schalen, die so ineinander geschachtelt liegen, drehen sich in kreisförmiger Bewegung um den Weltenmittelpunkt im Innern. Ihr Stoff ist ein göttlicher, ein dem Wesen nach von dem innen befindlichen, irdischen Stoff verschiedener. Im Mit-

Digitized by Google

telpunkt dieser Weltenkugel befindet sich genau zentral gelagert die Erde. Das schwerste der Elemente, das seiner Neigung nach dem Weltmittelpunkt zustrebt und ihn nun nach hydrodynamischen Prinzipien umlagert, hat die Erde geballt. Über ihr liegt das weniger schwere Element, das Wasser, welches als Meer die Erdkugel umgibt. Wieder über diesem befindet sich ein leichtes Element, die Luft. Über der Luft endlich dehnt sich die Feuerzone, deren Streben, abgewendet vom Weltmittelpunkt, nach der entgegengesetzten Seite hingeht, nach der Fixsternsphäre. Bewegen sich die Himmelskörper auf ihren Sphären ihrer Natur nach in Kreisen um den Weltmittelpunkt herum, so bewegen sich die Elemente in geraden Linien entweder zum Weltmittelpunkte hin, nämlich die schweren, Erde und Wasser, oder zum Fixsternhimmel hin, nämlich die leichten, Luft und Feuer. Und es unterliegt keinem Zweifel, dem Aristoteles steht die obere Sphäre, die himmlische, dem Werte nach höher als der irdische Innenraum. In seinen Hauptzügen angesehen ist dieses Weltbild verständlich und einleuchtend. Wir stehen eben, wenn wir es jetzt von unten nach oben betrachten, auf der festen Erde im Mittelpunkt der Welt. Übereinander in Schichten lagern sich die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Sie bewegen sich alle geradlinig. Die schweren, Erde und Wasser, der Mitte zu, die leichten, Luft und Feuer, vom Mittelpunkt fort der Himmelsschale zu. Diese irdische Welt wird von konzentrisch gelagerten, genau ineinander passenden Schalen umschlossen. Diese tragen von innen nach außen den Mond, die Sonne und die andern fünf Planeten. Die äußerste trägt die Fixsterne. Sie alle bewegen sich nicht geradlinig, sondern kreisförmig. Ihr Stoff ist besonderer Art, dem Wesen nach von dem irdischen verschieden, göttlich. Die Weltkugel ist alleinig. Sie umfaßt das ganze All im strengsten Sinne.

So einfach wie es hier gezeichnet ist, stellt sich des Aristoteles Weltbild in seinem eigenen Buch „Vom Himmel“ nicht dar. Dort mußte sein Weltsystem gegen abweichende Anschauungen erst erkämpft werden. Die einfachen Züge sind von einer verwirrenden umständlichen zweifelhaften Beweisführung umrankt. Alle weite Verbreitung aber gelingt nur mittels arger Vergröberung. In solcher Vergröberung wird es auch in der Renaissance dargeboten und bekämpft. Von Zeit zu Zeit tritt auch die Bemerkung auf, der echte alte Aristoteles sei anders und weniger insipide, als der der Scholastik. Als Galilei in seinem Werk „Über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme“ das geozentrische Weltbild zu vernichten sich an-

Digitized by Google

schickte, hat er ursprünglich das Buch „Vom Himmel" vorgenommen und beabsichtigt, es Zug um Zug zu widerlegen, erlahmte aber bald.

Dieses Weltbild entspricht in schöner ruhiger Weise dem Eindruck des Auges. Es ist leicht zu überblicken. Ein einfacher Plan tut sich auf, als habe ein hoher Verstand es ersonnen. Der Mensch fühlt sich sicher im ruhenden Mittelpunkt der Welt. Seine Würde steigt durch diese Lagerung der Erde, um die sich alles dreht, aber etwaige allzugroße Überhebung wird gedämpft durch den Blick auf den Himmel, den Sitz ewiger unveränderlicher Vollkommenheit, der sich dem einfachen Blick erhaben auftut. Vom Mittelpunkt nach außen ist alles wohl geordnet, ganz so wie auch die Kirche in ihrer Hierarchie mehr und mehr einer vollendeten Ordnung aller menschlichen Beziehungen zustrebte. Böses und Gutes sind polar räumlich angeordnet, wenn auch die Furchtbarkeit höllischen Daseins im Innern der Erde meist mit einiger Vorsicht vorgetragen wird. Immerhin bleibt die Erdoberfläche der Sitz der Verworrenheit und Unvollkommenheit, den der Himmel in ewig ungeändertem Kreislauf schützend, aber auch lenkend umgibt. Dies alles ist durchwebt von einer klaren Physik, die geringen Erfahrungen und Ansprüchen lange genügen konnte.

So ist verständlich, daß, als die ersten großen Angriffe kamen, ein schwerer Widerstand sich einstellte, ein Kampf, der nicht allein mit den Waffen des Geistes geführt wurde, schien es doch um die heiligsten Grundlagen der abendländischen Weltanschauung zu gehen.

Den Stoß ins Herz empfing das geozentrische Weltbild, als Kopernikus die Sonne in den Mittelpunkt stellte und sie von der Erde umkreisen ließ. Noch ehe er in seinem gewaltigen Werk „De revolutionibus" 1543 den strengen Beweis antreten konnte, versetzten schon vorauflaufende Gerüchte und Berichte die Zeitgenossen in tiefe Unruhe. Die Sicherheit unserer Lage im All war dahin, der zwingende Eindruck der Sinne sollte trügerisch sein und frommer naiver Bibelglaube ward bedenklich. Ein Ausweg blieb immerhin übrig, in dieser neuen Weltbetrachtung nur eine geistreiche Hypothese zu erblicken, und es wurde diese Zuflucht dadurch möglich, daß Kopernikus in der Rechtfertigung seiner Lehre sich nur auf die mathematische Seite der Beweisführungen eingelassen hatte, insofern nur die Bewegungen der Gestirne rein phoronomisch betrachtet wurden, während gewisse physikalische Schwierigkeiten nur ganz flüchtig gestreift und völlig unzureichend erledigt wurden. Die re-

Digitized by Google

lative Betrachtung von der Sonne als Mittelpunkt an Stelle der Erde konnte als ein prickelndes Spiel mathematischen Geistes angesehen und beiseite geschoben werden. Nicht zu leugnen war freilich, daß sich die Erscheinungen am Himmel so leichter und schöner begreifen ließen, als mit dem umfänglichen und künstlichen Apparat des Aristoteles und seines astronomischen Nachfolgers Ptolemaeus. Dem Plato hatte sein später Kommentator Simplicius die Forderung in den Mund gelegt, es müsse eine Hypothese aufgestellt werden, die die Himmelsphänomene begreiflich erscheinen lasse. Eine solche hatte Kopernikus sichtlich mit größerem Glück aufgestellt und durchgefochten, als der allgemein anerkannte Ptolemaeus.

Die heliozentrische Lehre fiel in die ruhige Sicherheit des damaligen Weltgefühls wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Kein vorauflaufendes Anzeichen hatte auf die Möglichkeit dieser tiefsten Umstellung hingewiesen. Zwar berichtet Kopernikus selbst in seinem Buche von allerlei Anregungen, die er aus gewissen Schriften der Alten empfangen habe, und unter diesen spielen geheimnisvolle andeutende Stellen in Platos Timaeus eine bedeutsame Rolle. Es ist aber nicht wohl angängig, aus diesen doch geringfügigen Bemerkungen, die jedem gelehrten Astronomen seiner Zeit zur Verfügung standen, den zureichenden Anstoß für die neue geniale Konzeption zu erkennen. Erst die neueste geschichtliche Forschung ist auf dem Wege, die wahren Quellen des astronomischen Heliozentrismus aufzufinden.

Platos astronomische Anschauungen sind in ein dichtes Gewebe metaphysischer Spekulationen verwickelt. Es ist nicht angängig, dieses Gewebe geringschätzig zu zerreißen und fortzuwerfen, und zu demjenigen exakt wissenschaftlichen Kern vorzudringen, der vor der heutigen Naturwissenschaft standhält. Jederzeit ist der ganze Plato zu begreifen, so schwer uns das auch fallen möge, nicht ein nach dem Bilde des heutigen Philosophen oder Astronomen rekonstruiertes Gerippe.

Wie schon angedeutet, spielt bei Plato das Licht eine bedeutende, für das heutige Wissenschaftsideal aber unzulässige Rolle. Der Einfluß dieser Erregbarkeit für das Licht erreicht seinen Gipfel in den berühmten Stellen, wo Plato auf der Suche nach dem höchsten Gute dieses am Schluß des sechsten und Anfang des siebenten Buches des „Staats" in der Sonne symbolisiert, wenn dieser Ausdruck zulässig ist. Es ist das Verdienst Clemens Bäumkers und seiner Schule, die unabsehbare Be-

Digitized by Google

deutung dieser Licht- und Sonnenmetaphysik für den Platonismus des Mittelalters aufgedeckt zu haben. Sie beschränkten sich auf die Philosophen im engeren Sinne. Viele deutliche Anzeichen beweisen aber, daß Kopernikus und nicht nur er, sondern auch noch bedeutende astronomische Nachfolger, ein Tycho Brahe, Kepler, vielleicht auch Galilei und besonders Giordano Bruno sich in den Bahnen dieser platonischen Religiosität bewegt haben. Der Mittelsmann ist mit großer Wahrscheinlichkeit für Kopernikus der damals viel gelesene Marsilius Ficinus gewesen, den er in Bologna kennengelernt haben wird. Der innere Vorgang erscheint nachträglich sehr einfach. Der metaphysische Heliozentrismus sprang in der Seele eines jungen genialen Astronomen in einen greifbar astronomischen um. Die zweite Aufgabe aber, diesem ersten blendenden Einfall zu wissenschaftlicher Festigkeit zu verhelfen, darin hat Kopernikus sein Lebenswerk erblickt und uns die Lösung in seinem Buch „De revolutionibus" gegeben.

Ist diese historische Annahme, die einer streng philologischen Begründung noch bedarf, richtig, so zeigt sich, daß das neue Weltsystem einem vom aristotelischen wesentlich verschiedenen Geiste entsprungen ist, und es ergibt sich die bemerkenswerte Tatsache, daß in der heliozentrischen Lehre eine zwar als Neben- oder Unterströmung nie ganz verschwundene Weltansicht, die platonische, wieder an die Oberfläche kommt und in einer freilich gänzlich neuen Gestalt zum Siege gelangt. Es eröffnet sich weiter der Einblick in die wichtige Tatsache, daß an der Wiege der neuen streng wissenschaftlichen Erkenntnis nicht eine rein wissenschaftliche Erfahrung oder ein System von solchen gestanden hat, sondern eine rein metaphysische Grundannahme, freilich von unerhörtem Glanz und womöglich getragen von eigentümlichen dynamischen Vorahnungen, die ernstlich noch heut zu erfassen und zu umschreiben sehr schwierig sein dürfte. Sagt doch Plato zum Abschluß seines Vergleichs zwischen dem Guten und der Sonne: „Wie das Gute Sein und Wesenheit verleiht, aber sich selbst noch über diese erhebt, so wird die Sonne zum Quell alles Werdens und Gedeihens, ohne selbst dem Werdenden anzugehören". Sie ward hier in der Fülle ihrer dynamischen Wirkung und in einer überkörperlichen Würde geschaut, die geradezu befremdlich erscheinen muß, wie denn schon Natorp in seinem „Plato" bemerkt, man verstehe nicht, warum der Denker die Sonne nicht wirklich in die Mitte gesetzt hat. In der bei Plato aufsteigenden, durch Vorläufer vor ihm und

Digitized by Google

Nachfolger nach ihm bei Plotin in die Erscheinung tretende Mystik ist die Mutter der heliozentrischen Lehre und, wenn man weiter ausgreifen will, sogar der Sonnengravitation zu erkennen. Die herrschende aristotelische Lehre wurde dieser mystischen Strömung in Abwehr gegenübergestellt. Aus ihrem Boden konnte die Anschauungsweise eines Kopernikus nicht hervorgehen.

Doch kehren wir zu der exakt wissenschaftlichen Forschung zurück, so sehen wir den Kampf für Kopernikus und gegen Aristoteles nach einer gewissen Ruhepause nach 1543 erst Jahrzehnte später von Galilei (1564 bis 1642) wiederaufgenommen. Galilei war, unbeschadet seiner bedeutenden Entdeckungen mittelst des Fernrohres, Physiker. Seine Größe ruht im wesentlichen in der Begründung der Mechanik. Sein Zerstörungswerk aber am Weltbild des Aristoteles geht auf Folgerungen aus seinen astronomischen Entdeckungen zurück. Freilich hatte er darin einen Vorläufer in Tycho Brahe.

Bei Aristoteles besteht ein Dualismus des Weltstoffes. Der irdische ist veränderlich, ihm eignet die geradlinige Bewegung nach oben und unten. Der Himmelsstoff ist unveränderlich. Seine „einfache" Bewegung geschieht in Kreisen, wie uns die Gestirne lehren.

Unter den Argumenten, die Aristoteles für diese Scheidung in zwei wesentlich und ihrem Wert nach verschiedene Stoffarten vorbrachte, war das wuchtigste der Erfahrung entnommen, es sei niemals eine Veränderung am Himmel bemerkt worden, während der irdische Stoff fortwährendem Wechsel unterworfen sei.

Brahe war nun der erste, der die Veränderlichkeit des Himmels über jeden Zweifel erhob und damit der aristotelischen Zweiteilung der Welt ihre wichtigste Stütze entzog. Den Anlaß dazu bot das Aufleuchten eines neuen Sternes in der Kassiopeja. Brahe sah ihn zum erstenmal am 11. November 1572, als er auf dem Landsitz seines Onkels Steno Bille von dem alchimistischen Laboratorium, das ihm dieser eingerichtet hatte, abends nach dem benachbarten Herrenhause zurückkehrte. In den „Progymnasmata astronomiae instauratae" ist voller Lebhaftigkeit geschildert, welchen tiefen Eindruck dieser unerwartete Anblick auf ihn ausübte. Brahe traut seinen Augen nicht, so unglaublich scheint ihm ein solches Phänomen. Er muß erst andere herbeirufen, die ihm bestätigen, daß er es nicht mit einer Sinnestäuschung zu tun hat.

Es gelingt Brahe auf Grund exakter Messungen von damals uner-

Digitized by Google

hörter Genauigkeit und den dazu gehörigen Rechnungen zu erweisen, daß der neue Stern der bis dahin für unveränderlich gehaltenen Fixsternsphäre angehörte. Ein zweiter Anlaß, über den Stoff des Himmels exakte Resultate zu gewinnen, bot sich beim Erscheinen eines Kometen im Jahre 1577 dar. Er bewies, daß dieser Komet die kristallenen Sphären, an denen Aristoteles die Planeten und Fixsterne angeknüpft hatte, hätte durchqueren müssen. Die mittelalterliche Zweiteilung schien beseitigt, die Sphären eine irrige Annahme, das freie Schweben der Weltkörper im Weltenraum gesichert und dennoch bedurfte es weiterer Stöße, um diese Lehren ernstlich zu beseitigen und diese gingen von Galilei aus.

Ihm stand das Fernrohr zu Gebote. Die bloße Anwendung des Fernrohrs auf Objekte des Himmels bedeutete allein schon ein Wagnis. Die scholastischen Gegner des Galilei wünschten eine solche kritische Beschäftigung mit dem Himmelsgebäude überhaupt nicht. Ein frommer Schauder sollte davon zurückhalten. Aber als die neuen Monde am Jupiter entdeckt wurden, als die Gruppe der Plejaden in ihrem Sternenreichtum erkannt war, als die Milchstraße in eine unendliche Menge kleiner Sterne zerfiel, als die Venus ihre Phasen und der Saturn seine fremdartige Henkelform zeigte, da wurde klar, wie wenig dem bloßen Auge zu trauen sei, und die zahlreichen neuen Entdeckungen dort oben erregten die Befürchtung, daß auch das Fundament der Lehre des Aristoteles ein unsicheres sei. Ein eigentümlicher Zufall brachte das Auftauchen eines weiteren neuen Sternes im Oktober 1604. Galilei hielt drei Vorträge über diesen Gegenstand, der die öffentliche Meinung und besonders die der Studenten aufs äußerste erregte. Die Schwierigkeit, endgültig wissenschaftlich die Stellung des Sternes in der Fixsternsphäre nachzuweisen, war groß, und von einer einwandfreien Begründung dieses Standpunktes mag vielleicht nicht gesprochen werden können, genug, daß die aristotelische Lehre dadurch einen Stoß empfing, der sie bis ins Innerste erschütterte. Stärker noch als das Aufleuchten der neuen Sterne wirkte aber die Entdeckung der Sonnenflecke im Jahre 1610. Chiaramonti hatte in seinem Buche „Antitycho“ gemeint, wenn die Gegner des Aristoteles die Veränderlichkeit des Himmels behaupten wollten, so möchten sie ihre Meinung nicht durch Beobachtung von neuen Sternen, deren himmlischer Charakter zweifelhaft sei, sondern durch Aufzeigung von Veränderungen an allbekannten himmlischen Gestirnen zeigen. Dies konnte nun an der Sonne geschehen. Ungefähr gleichzeitig mit Galilei hatte Scheiner die Sonnen-

Digitized by Google

flecke beobachtet. Es ist für uns belanglos, wer von ihnen der erste gewesen ist. Scheiners Beobachtungen sind gut und objektiv. Doppelt bezeichnend ist daher seine Erläuterung. Scheiner wagt nicht die Sonnenflecke der Sonne selbst anzuheften, sondern er erklärt sie für Trabanten, die den Sonnenkörper umkreisen. Galilei aber gelingt es, unzweifelhaft darzutun, daß die Sonnenflecke der Oberfläche dieses Gestirnes selbst angehören. Hiermit war die Unveränderlichkeit des Himmelsstoffes im Sinne des Aristoteles ein für allemal beseitigt.

An die Stelle tritt die entgegengesetzte Anschauung, die Himmelskörper bestünden aus demselben Stoffe wie die Erde. Diese Lehre hat eine lange und interessante Geschichte. Der Mond ist dabei der Lehrmeister gewesen. Schon im Altertum spricht ihn Anaxagoras als einen der Erde verwandten Körper an. Diese Vermutung wird besonders durch Plutarchs merkwürdige und einflußreiche Schrift „Über das Gesicht im Monde" auf die Neuzeit übertragen. Maestlin und Kepler nehmen sie auf. In langsamer, wenig deutlicher Entwicklung verbreitet sich die Lehre von der terrestrischen Beschaffenheit aller Weltkörper, um ihren endgültigen Abschluß in unserer Zeit durch die Spektralanalyse zu finden. Damit ist der Gegenpol gegen Aristoteles erreicht. Nunmehr wird gelehrt: Es gibt nur eine Art von Stoff in der Welt! Und dennoch, wollten wir in der Aufdeckung dieser in der Antike aufgekommenen, in ihr selbst aber unterlegenen, jetzt wieder lebendig gewordenen und schließlich siegreichen Denkweise, den einzigen zureichenden Grund für Galileis eigene Auffassung erblicken, so wäre das wesentliche Moment nicht erfaßt. Es liegt dies in seiner Ablehnung der starren Vollkommenheit als eines Ideals und seiner Schätzung des Veränderlichen und Lebendigen. Die Erde ist ihm kein Jammertal, sowie er den anthropozentrischen Standpunkt gänzlich ablehnt. Dieser Wechsel der Weltanschauung kommt oft, am deutlichsten und schönsten jedoch in seinem Hauptwerk über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme zutage. Dort sagt er:

„Ich kann nur mit größter Verwunderung, ja mit größtem inneren Widerstreben anhören, daß die Eigenschaften des Unbeeinflußbaren, Unveränderlichen, Unwandelbaren usw. den Naturkörpern, welche das Weltall zusammensetzen, als etwas Vornehmes und Vollkommenes zugeschrieben werden, und im Gegensatz dazu die Wandelbarkeit, Erzeugbarkeit, Veränderlichkeit usw. als etwas sehr Unvollkommenes gelten sollen. Ich für meinen Teil halte die Erde für höchst vornehm und bewunderns-

Digitized by Google

wert gerade wegen der vielen verschiedenartigen Wandlungen, Veränderungen, Erzeugungen usw., die ohne Unterlaß auf ihr sich abspielen. Wäre sie im Gegenteil keiner Änderung unterworfen, sondern nichts als eine Sandwüste oder eine Jaspiskugel, oder wären zur Zeit der Sintflut die Gewässer, welche sie überfluteten, gefroren und hätte sie sich in eine unermeßliche Eiskugel verwandelt, wo nichts entsteht, noch vergeht, noch sich verändert, so würde ich sie für ein auf der Welt unnützes Ding, für müßig und, um es herauszusagen, für überflüssig erachten, so gut als wäre sie in der Natur nicht vorhanden; sie würde mir wie ein totes Wesen verglichen mit einem lebendigen erscheinen. Dasselbe gilt auch vom Monde, vom Jupiter und allen anderen Weltkugeln. Je eingehender ich mich in die Nichtigkeiten der landläufigen Denkweise hineinversetze, um so leichtfertiger und törichter finde ich sie. Welche größere Torheit kann man sich vorstellen, als wenn man Edelsteine, Silber und Gold für Kostbarkeiten erklärt, die Erde und den Schlamm aber für völlig wertlose Dinge? Kommt es denn solchen Leuten gar nicht in den Sinn, daß, wäre die Erde so selten wie höchstgeschätzte Kleinodien und Metalle, es keinen Fürsten gäbe, der nicht gerne eine Menge von Diamanten und Rubinen und vier Fuhren Goldes hingäbe, um nur soviel Erde zu erkaufen, als man braucht, um einen Jasminstrauch in ein kleines Gefäß zu pflanzen oder einen chinesischen Pomeranzenstrauch zu säen, um zu beobachten, wie er keimt, wächst, so schönes Laub hervorbringt, so duftende Blüten und so liebliche Früchte! Also nur die Seltenheit oder Häufigkeit verleiht in den Augen der Menge einer Sache Wert oder Unwert; sie nennt einen Diamanten herrlich, weil er klarem Wasser ähnlich ist, und würde ihn doch nicht gegen zehn Tonnen Wassers hingeben. Wer die Unvergänglichkeit, die Unveränderlichkeit usw. so hoch schätzt, fühlt sich, wie ich glaube, durch den lebhaften Wunsch, recht lange in dieser Welt zu weilen, und durch die Furcht vor dem Tode dazu gedrängt. Man bedenkt nicht, daß, wenn die Menschen unsterblich wären, ihnen nichts daran läge, auf die Welt zu kommen. Solche Leute verdienten durch den Anblick eines Medusenhauptes in eine Bildsäule von Jaspis oder Diamant verwandelt zu werden, um höhere Vollkommenheit zu erlangen."

So steht Galilei in zwei Ideenkeisen drin, die sich hier schneiden, den Bestrebungen aus der Antike her, zu einem einheitlichen und zwar irdischen Weltstoff zu gelangen, und dem ebenso alten Kampf um die Wertschätzung des Veränderlichen gegenüber dem Starren und Ewigen. Die erste Auf-

Digitized by Google

fassung ist zum Siege gelangt, doch darf von der zweiten das Gleiche nicht behauptet werden. Die Wertschätzung des Veränderlichen und zumal des Lebendigen ist noch nicht vollendet. Der Gegensatz zwischen dem nimmer rastenden, immer neugestaltigen Leben und einem von Ewigkeit zu Ewigkeit gleichbleibenden, normativen Absoluten wirkt weiter, und ist auch der Kampf zwischen Aristoteles und Galilei wohl auf dem Gebiet des kosmischen Weltbildes erledigt: im Bereich der Idee ersteht er jeden Tag in jedem jungen Gemüt, sobald es die Umwelt um sich und die Innenwelt in sich zu erblicken lernt, von neuem.

Nicht auf die Erfahrung allein, daß eine Veränderung am Himmel beobachtet worden sei, begründete Aristoteles seine Vergottung des oberen Stoffes. Es gelang ihm das in tieferer Weise durch seine Unterscheidung zweier Bewegungsarten, die als einfache angesprochen werden und für die beiden Stoffarten charakteristisch sind: die kreisförmige (der Gestirne) und die geradlinige (der fallenden und aufsteigenden irdischen Körper). Aristoteles hat mit dieser Unterscheidung der neuzeitlichen Physik mächtig vorgearbeitet. Die Analyse der geradlinigen Bewegung in den Fallgesetzen und die Zerlegung der Zentralbewegung durch Huygens sind die Fundamente der Mechanik.

Zur völligen Loslösung von der Kreisbewegung ist es bei Galilei nicht gekommen. Ernst Wohlwill hat zuerst bemerkt, daß der Schöpfer des Beharrungsgesetzes dieses in seiner heutigen Form nicht gekannt hat, sondern annahm, daß, wenn ein Körper auf der als glatt gedachten Erdoberfläche einen hemmungslosen Stoß erhalten würde, er in Ewigkeit im Kreise um sie herum laufen müsse. Von einer Erdanziehung hielt er nichts. Es läßt sich sogar wahrscheinlich machen, daß Galilei von einer Mechanik träumte, die als Urelement nicht wie heut die geradlinige Bewegung enthielte, sondern die kreisförmige. Es dauert sehr lange, ehe selbst die stärksten Köpfe von Vorstellungen loskommen, die Jahrhunderte hindurch geheiligt waren.

Wie dem auch sei, der Prozeß ist erledigt. Die geradlinige Bewegung ist durch das Parallelogramm der Kräfte und die Analyse der Zentralbewegung siegreich geblieben.

Und wieder sind da alte im Altertum selbst unterlegene Anschauungen aufgestiegen und durchgedrungen. Die Atomisten bevorzugten die allgemeine geradlinige Bewegung. Sie konnten allerdings mangels der not-

Digitized by Google

wendigen physikalischen und mathematischen Mittel zu einer ausreichenden Erklärung der Erscheinungen nicht vordringen. Der Vermittler vom Altertum her, ist wie vielleicht auch in manchen anderen schon erwähnten Auffassungen Lukrez. Sein Einfluß auf Galilei schimmert überall durch, ihn im einzelnen zu erweisen, ist schwer. Galilei selbst sagt, er kenne Lukrez nicht. Favaro hat aber nachgewiesen, daß er in seiner Bibliothek mehrere Exemplare besaß. Es war damals nicht ganz ungefährlich, sich zu Lukrez zu bekennen.

Die Entwertung der Kreisbewegung ist also bei Galilei noch nicht vollzogen. Bei Kepler stellt sie sich im Laufe seiner Entwicklung ein. Anfangs stand auch er im Banne dieser Anschauung. Auf einer späteren Stufe aber geht er nach unsagbar ermüdenden Versuchen, den in vielen Folianten niedergelegten Beobachtungen Tycho Brahes über die Bewegung des Mars durch eine Hypothese gerecht zu werden, dazu über, die Ellipse als Planetenbahn aufzustellen. Daß dazu eine unerhörte Freiheit des Geistes gehörte, kann nur der nachfühlen, der lange in den Gedankengängen damaliger Denker gelebt hat. Desto erstaunlicher ist, daß schon weit früher Kopernikus an die Möglichkeit der Ellipse gedacht hat, wie aus einer wieder aufgefundenen handschriftlichen Notiz hervorgeht. Wir stimmen Kepler gern bei, wenn er Kopernikus bewundernd einen freien Geist nennt. Als solcher hat er gedacht, gearbeitet und vornehmlich gewirkt. Aus der Enge induktiver Einsicht hob aber erst Newton die Ellipse heraus, als er zeigte, daß auf Grund des Gravitationsgesetzes der Planet nur in einem Kegelschnitt sich um das Attraktionszentrum bewegen könne. Damit war die Sonderstellung des Kreises mitsamt der ihn umspielenden Ideologie für immer beseitigt.

Die Zerstörung der kristallenen Sphären führte ein Problempaar von selbst in die Höhe, das schon Aristoteles tief beschäftigt hatte und das für die Ausgestaltung des modernen Weltbildes grundlegend werden sollte. Wenn die Weltkörper im reinen Äther, wie man damals sagte, schweben sollen, so tritt die Frage auf, ob denn unter diesen Umständen die Welt noch so endlich und scharf begrenzt sein werde, wie Aristoteles das lehrte, und ob man noch von einem Weltmittelpunkt reden dürfe. Über die Möglichkeit einer Unendlichkeit der Welt gehen die exakten Forscher damals, wenn sie überhaupt von ihr reden, rasch hinweg, anders gewisse Philosophen, wie Giordano Bruno! Galilei sagt nur: „Ich könnte die Streitfrage aufwerfen, ob ein Mittelpunkt in der Natur überhaupt vorhanden ist, denn weder

Digitized by Google

Ihr noch jemand hat je bewiesen, daß die Welt endlich und von bestimmter Gestalt sei und nicht etwa unendlich und unbegrenzt".

Der Weltmittelpunkt verschwindet allmählich aus dem Interessenkreis der Astronomen. Es gibt auch im Bezirk der Wissenschaft einen stillen Tod. Für Aristoteles war einst ein solcher Weltmittelpunkt die tiefste ungegründete Stütze seines Weltsystems gewesen. Zu ihm bewegt sich alles Schwere hin, ihn umkreist der vollkommene Stoff. Auch hier ist eine in der Antike unterlegene Lehre wieder emporgetaucht. Es ist kaum daran zu zweifeln, daß Lukrez' eindringliche Verse im ersten Buch seines Lehrgedichtes „De rerum natura" ein mächtiger Anstoß für die Annahme einer unendlichen Welt und, was wichtiger ist, für die Ablehnung eines leeren Mittelpunktes als einer wirkenden Stelle im All abgegeben haben. Viel wichtiger aber als diese philosophische Anregung ist die Anschauung William Gilberts im 3. Kapitel des ersten Buches seiner grundlegenden Untersuchung „De magnete" (1600) geworden. Gilberts Grundgedanke ist, „daß nicht von einem mathematischen Punkt die Kraft des Magnetsteins ausgehe, sondern von seinen Teilen selbst". Hierin liegt die erste Grundforderung, ohne die die Gravitationstheorie unmöglich gewesen wäre. Dieselbe Anschauung bringt Kepler schon in seiner Jugendschrift, dem „Mysterium cosmographicum", vor, später stützt er sich geradezu auf Gilbert. Von hier aus entwickelt Kepler als Vorläufer Newtons seine eigene höchst eigentümliche Gravitationstheorie. Diese Bemühungen aber, an denen auch andere Forscher noch teilnahmen, fanden ihre Krönung, wie allbekannt, in Newtons Gravitationsgesetz. Von einer Polemik gegen Aristoteles ist da in keiner Form mehr die Rede. Das alte Weltbild kommt für diese und die weiteren Perioden der modernen Astronomie nicht mehr in Betracht.

Kepler selbst ist wie viele seiner Zeitgenossen, Bruno vor ihm, neben ihm Tycho Brahe und Galilei, ein Denker, der teils rückwärts, teils vorwärts gewandt ist. In seinem Denken zeigt sich der Übergang von antiken Vorstellungsweisen zu neuzeitlichen überraschend deutlich, doch meist ohne besondere Bewußtheit für ihn selbst. Der Wandel im Wesen der Naturgesetzlichkeit vollzieht sich in ihm. Ein tiefes Vorfühlen und Drängen nach Weltgesetzen macht sich schon in der Antike geltend. Auch ihr mathematischer Charakter wird schon, besonders bei Plato, klar. Wo aber immer eine Gesetzlichkeit geahnt wurde, besteht keine Scheu, schon vorhandene mathematische Gestalten, die wegen ihrer eigentümlichen Schön-

Digitized by Google

heit imponierten, in die Phänomene hineinzudrängen. Im Grunde gilt das schon von den Kreisen, die für die Astronomie entscheidend wurden und dadurch ihre freie Entwicklung hemmten. An weniger wichtigen Stellen tauchen ähnliche Vermutungen auf und verschwinden wieder. In seiner „Atomistik" im Timaeus versucht Plato die vier Elemente sozusagen zu deduzieren. Er kennt die wundervollen fünf regelmäßigen Körper Würfel, Oktaeder, Tetraeder, Ikosaeder und Pentagondodekaeder. Mit Mühe versucht er diese, die noch dazu fünf statt vier sind, mit den Elementen zu verknüpfen. Es ist, als ob die Alten auch hier gemeint hätten, daß die Gesetzlichkeit sozusagen von außen in die Körperwelt hinein gegossen sei. Doch lassen wir diese sehr schwierigen Fragen! Kepler breitet das gleiche Verfahren in eine für uns geradezu ungeheuerliche Phantastik aus. In seinem „Mysterium cosmographicum" schachtelt er Kugeln und eben diese „Platonischen" Körper seltsam ineinander, um zu einem Weltsystem zu gelangen, das die spätere Wissenschaft unbeachtet ließ und das schon damals zweifelhaft genug war. Sein ganzes Leben hindurch schwelgte er in dieser „harmonischen" Weltanschauung. In seinem Buch „Harmonice mundi" sehen wir uns in eine, übrigens ebenfalls im Altertum genügend vorbereitete Sphärenmusik versetzt, die zu hören kaum jemand heut mehr imstande sein dürfte.

Langsam aber bereitet sich bei ihm eine ganz neue Einstellung vor, die mechanische. Jetzt handelt es sich um ein mystisches Kräftespiel zwischen Sonne und Erde und hier zeigt sich die Geburtsstätte der Gravitation, von der aus der Antike kein Laut zu uns herüber dringt.

Diese Gravitationstheorie gelang Kepler nicht. Es fehlte ihm dazu an den physikalischen Grundlagen, die erst Galilei in seinem Beharrungsgesetz und in seiner Mechanik schuf, ohne jedoch je über die exakte Bearbeitung hinaus den Flug ins Phantastische zu wagen. Bei Galilei ist diese Gesetzlichkeit keine irgendwie leichtsinnig von außen herbeigeholte. Sie ist durch unendliche Arbeit aus den Phänomenen der Bewegung der Körper selbst gewonnen. Ohne daß Galilei sich auf Spekulationen über das Wesen der Schwere einließ, die abgelehnt zu haben ja gerade seine geniale Tat war, kann doch gesagt werden, daß ein neuer Begriff der Gesetzlichkeit, ein von innen heraus leuchtender, gewonnen wurde.

Damit ist der schärfste Gegenpol gegen die Antike erreicht. Mit dieser Zeit beginnt das Umsichgreifen der mechanischen Weltbetrachtung. Möge sie in ihren weitesten Auswirkungen tief bestritten sein, ihr Einfluß

Digitized by Google

besteht fort, ihre Grenzen sind noch heut nicht erreicht. Denken wir in dieser allgemeinsten Form wieder an antike Lehren, so zeigt sich, daß auch hier unterlegene Philosophie von neuem an die Oberfläche gelangt ist. Der Ideenkampf aber, der das Für und Wider begleitete, besteht weiter.

Den Weg von hier zum heutigen Weltbild zu durchmessen, ist nicht unsere Aufgabe. Es scheint aber, als habe ein Denker jener Zeiten ihn vorweggenommen: Giordano Bruno. In hinreißender Form hat uns Alois Riehl in seinem Buch „Führende Denker und Forscher" sein Bild und seine Kosmologie umrissen. In Brunos unendlichem Raum schweben alle Fixsterne unserer Sonne gleich, ebenfalls von Erden umgeben. Vieles von dem, was wir als mühseliges Arbeitsprodukt des Kopernikus, Galilei, Kepler und anderer aufdeckten, hat er vorausgesagt. Es ist in Wirklichkeit unwirksam geblieben oder wir wissen nicht, ob und wie es wirkte. Die exakte auf Beobachtung, Erfahrung, Mathematik und den sich so entwickelnden Einzelwissenschaften der Physik und Chemie, ruhende Forschung ist das einzige Fundament des heutigen Weltbildes. Wie aber dennoch Vorahnungen, Phantasien, Philosopheme hineinspielen in das Treiben der Exakten, wie umgekehrt diese wieder jene befruchten, diese dunkeln psychologischen und zugleich geisteswissenschaftlichen Hin- und Herwirkungen liegen schließlich noch im tiefen Dunkel.

In Giordano Bruno aber ist ein ganz neues überschwängliches Weltgefühl lebendig. Er steht nicht wie die überwältigende Mehrheit der Erdbewohner diesem Weltenhaus als kühler, allenfalls wissender, aber herzlich unbewegter Beobachter gegenüber. Wie sehr er auch geschwankt haben möge, da bricht eine Weltreligiosität von kosmischem Charakter durch. Sie hat sich nicht durchgesetzt, wenngleich sie noch heute in populären Schriften auftaucht und auf der Seite der äußersten politischen Linken durchaus lebendig zu werden sucht.

Freilich stand Bruno in seinem Enthusiasmus dem heutigen Weltbild noch nicht gegenüber. Vielleicht würde auch ihm gefährlich erschienen sein, sich ernstlich mit Sinn und Gemüt in dieses Weltall zu versetzen. Nicht jedem ist es gegeben, sich die Größe der Weltkörper und gewisse Entfernungen mit künstlichen Mitteln zu vergegenwärtigen, ohne die eigene Winzigkeit schwer lastend zu empfinden. Der an enge Grenzen seines kleinen Daseins gebundene Mensch erschrickt vor den nunmehr bekannten Effekten der Wärme, des Lichtes, der Elektrizität schon auf

Digitized by Google

unserer Sonne und nun gar auf den Fixsternriesen, deren Umfang die jährliche Erdbahn übersteigt. Zu den ungeheuren Temperaturen und maßlosen Lichtwirkungen steht die absolute Kälte und letzte Dunkelheit des Weltenraumes in unerträglichem Kontrast. Die Zahl der Weltkörper, die noch dazu wohl alle von Planeten umgeben sind, die Möglichkeit ferner Weltsysteme abseits von dem unsrigen, die aufregenden Rätsel dieser Welten und schließlich ihre vollkommene Ruhelosigkeit fallen untragbar auf die Seele. Der Tod endlich eines dieser, ja vieler Weltkörper, die Erde eingeschlossen, vollendet das Weltengrauen, von dem es nur ein Abwenden des Blickes zu geben scheint, weil der Mensch in ihm absolut einsam ist.

Reine Jugend, noch stärker aufwühlbar als der im Erdenleben festgegründete Mann, betrachtet dieses Gemälde mit den wechselnden Gefühlen bewundernder Großartigkeit und des Entsetzens zugleich. Das Weltbild des Plato im Phaidon aber hört sie in Ehrfurcht und beklagt seinen Untergang.

Goethes Forderung der Freiheit und Großheit der Gesinnung diesem Ergebnis der Wissenschaft gegenüber ist eine viel größere als er selbst entfernt ermessen konnte. Sie ist jedenfalls durchaus unerfüllt geblieben.

Die Ideen aber, die in die kosmischen Spekulationen der Alten verwoben waren, leben fort, aber auch sie stehen in unerbittlichem, unausgefochtenem Kampfe.

Digitized by Google

PERSEUS UND ANDROMEDA

VON

ROBERT ZAHN

Ein reizvolles Werk eines attischen Tonbildners vom Ende des fünften Jahrhunderts vor Chr., ein in Athen gefundenes Relief des Berliner Antiquariums, wird hier in der Größe und in den Farben des Originales wiedergegeben. An einer Felswand lehnt mit ausgebreiteten Armen ein junges Weib in langem, dünnem Untergewand und einem Mantel, der über beide Schultern gelegt ist. Die Haare fallen vorn frei nieder, Scheitel und Hinterhaupt sind bis zum Nacken von einer roten Haube mit hoher, etwas nach vorn gebogener Spitze bedeckt. Ein gewisser schmerzlicher Zug liegt in dem leicht geneigten Antlitze der Frau. Neben ihr steht eine Truhe und auf dieser ein Paar roter Stiefelchen. Binden hängen vom Rande des Felsens herab. Von einem weiter unten gelegenen Vorsprung aus blickt ein Jüngling, auf einen knotigen Stock gestützt, zu der Gestalt empor. Bis auf die beschuhten Füße ist er nackt, der Mantel ist um den linken Arm gewickelt, in der linken Hand hält er einen Beutel und ein mit einem sichelartigen Haken versehenes Schwert. Die Deutung der Gruppe auf Perseus und Andromeda bietet sich jedem sofort dar. Die sonderbare Waffe ist die Harpe, mit der jener das Haupt der Gorgo abgeschlagen hat. Dieses ist in dem Beutel geborgen.

Die Geschichte von der Jungfrau, die einem Ungeheuer zum Fraß ausgeliefert werden muß, aber von einem tapferen Helden gerettet wird, ist ein weitverbreitetes Märchenmotiv. Die griechische Sage weiß von einem Könige Kepheus im Osten oder im Äthiopenlande in Afrika, dessen Gemahlin Kassiopeia sich in einen Schönheitswettstreit mit den Seegöttinnen, den Nereiden, einließ. Die gekränkten Meerestöchter wenden sich um Rache an ihren Gebieter Poseidon, und dieser straft durch Entsendung eines gewaltigen Seedrachen, der das Land verwüstet, die

Digitized by Google

PERSEUS UND ANDROMEDA

Digitized by Google

Digitized by Google

unglücklichen Bewohner für den Übermut ihrer Königin. Zur Sühne soll schließlich des Königs eigene Tochter das Opfer sein. An einen Felsen der Küste gefesselt, erwartet sie schon den gräßlichen Tod, da führt das Schicksal den Zeussohn Perseus auf dem Rückwege von dem Abenteuer mit Gorgo in diese Gegend. Voll Staunen erblickt er das Mädchen, erfährt aus ihrem Munde, was ihr droht, erlegt das Untier und erhält die Gerettete zum Lohne. Der Stoff hat Sophokles und Euripides beschäftigt. Von des letzteren Drama, das im Jahre 412 aufgeführt worden ist, sind noch genug Bruchstücke erhalten, die uns den Gang der Handlung einigermaßen erkennen lassen. Unter der Einwirkung des euripideischen Bühnenbildes steht wahrscheinlich auch der Verfertiger unseres Reliefs. Er gibt uns die erste Begegnung der beiden Hauptpersonen wieder. Wie weit auch in Einzelheiten das Theater ihn geleitet hat, ist schwer auszumachen. Die hohe Mütze, die Tracht der orientalischen Fürstin, stammt jedenfalls daher.

Der Fels, an dem Andromeda angebunden oder angeschlossen ist, erscheint als ihr Grabstein und trägt darum auch den Bindenschmuck. Gar naiv ist der Gedanke, daß die Arme, die dem Drachen zum Fraße bestimmt ist, doch wie bei der üblichen Beisetzung die nötige Ausstattung mitbekommen muß, die Truhe, die wohl ihren Putz enthält, und die schönen neuen Stiefelchen. Schuhe sind auch sonst unter den Totenbeigaben bekannt. In einem attischen Kindergrabe, dessen Inhalt in das Britische Museum gelangt ist, fanden sich neben einer auf einem reichen Sessel sitzenden Gliederpuppe in tönernen Miniaturnachbildungen eine Hochzeitsvase, ein Epinetron, das heißt ein Gerät, das die Frauen bei der Wollarbeit zum Schutze über das Knie stülpten, und wieder ganz gleiche Stiefelchen. Hier gehören diese zu den im Spiele für die Puppe bestimmten Brautgeschenken. Hochzeitsbräuche und Totenriten stehen eben in engem Zusammenhange. Grabkammer und Brautgemach treten leicht in Parallele. Bei Euripides vergleicht Andromeda selbst in bitterem Sarkasmus ihre Fesseln mit dem bräutlichen Schmucke.

In der Wahl der Szene verrät unser Meister, so bescheiden auch sein Werkchen ist, doch etwas von dem Geiste jener großen Kunst des fünften Jahrhunderts, die von Polygnotos ausgeht. Diese vermeidet im allgemeinen, den Höhepunkt einer Begebenheit selbst vor Augen zu führen; in weiser Ökonomie bietet sie dafür wohl einen Ausschnitt, der an sich

Digitized by Google

eine Ruhepause im Fortschritte des Geschehens bildet, aber die Gedanken des kundigen Beschauers zum Weiterschweifen anregt und so diesen selbst die Spannung des ganzen Verlaufes miterleben läßt. Spielt sich nun bei solchen Schilderungen die Hauptsache im Innern der dargestellten Personen ab, so verschmäht es doch jene Kunst, die seelischen Vorgänge durch äußere Mittel stark hervorzuheben. Zwei andere Bilder aus der Andromedasage, die wir unserem Relief gegenüberstellen, mögen das Gesagte verdeutlichen.

Abb. 1. Perseus und Andromeda. Korinthische Amphora in Berlin.

Das eine, das uns überhaupt die älteste Überlieferung gibt, findet sich auf einer Amphora des Berliner Museums, die der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts angehört (Abb. 1). Die den Figuren zur Erklärung beigesetzten Inschriften verweisen zusammen mit der Technik das Gefäß in eine Werkstatt des alten Korinth. Den kindlichen Sinn dieses Malers beschäftigte natürlich der verwegene Kampf mit dem Ungetüm am meisten. Ein weißer, wolfähnlicher Kopf mit weit aufgerissenem Rachen und herausgereckter Zunge schaut von links herein. Damit nicht der geringste Zweifel über dieses Wesen bleibe, ist ihm noch die Bezeich-

Digitized by Google

nung Ketos, Untier, beigefügt. Das Meer, aus dem es aufsteigt, ist durch eine schwarze Masse mit welligem Rande bezeichnet. Mit großem Schritte tritt Perseus dem Feind entgegen, wieder ganz nackt, nur mit dem Hut und den ihm eigenen Flügelschuhen versehen. Am Arme

Abb. 2. Perseus und Andromeda. Marmorrelief im Kapitolinischen Museum.

trägt er auch den Beutel mit dem Gorgonenhaupte. Als Waffe führt er noch nicht, wie später, das Schwert mit dem Sichelhaken, er wirft mit Feldsteinen. Zu seinen Füßen ist deren ein reichlicher Vorrat wie Kanonenkugeln zur Pyramide aufgeschichtet. Und Andromeda? Sie ist nicht die zarte, schwache Jungfrau, die mit Klagen und Tränen wehrlos ihr Schicksal erwartet. Hier erscheint sie als tapfere Genossin

Digitized by Google

des Helden, die selbst an dem schweren Kampfe teilnimmt. Vor ihrer Brust hält sie neue Geschosse für Perseus bereit, so wie mitunter wohl in neuerer Zeit Frauen ihren kämpfenden Männern die Büchsen geladen haben. Auf uns macht diese Darstellung fast einen komischen Eindruck, ihr Schöpfer aber hat sie gewiß bitter ernst gemeint.

Und nun ein Marmorrelief aus der älteren römischen Kaiserzeit im Kapitolinischen Museum (Abb. 2). Seine Komposition ist pompejanischen Wandgemälden desselben Inhaltes so ähnlich, daß ein gemeinsames Vorbild zugrunde liegen muß. Als dieses gilt mit größter Wahrscheinlichkeit das nur durch kurze Erwähnung bekannte Werk des athenischen Malers Nikias, eines jüngeren Zeitgenossen des Praxiteles. Die Schilderung des aufregenden Kampfes reizte den Künstler nicht mehr. Das der Entscheidung vorhergehende Zwiegespräch zwischen Perseus und Andromeda bot ihm wieder nicht genügende Möglichkeit, in den Personen das an Gefühlen auszudrücken, was seinem Empfinden am nächsten lag. So wurde der Zeitpunkt nach dem Streite gewählt. Wie aus sicherem Hafen blicken jene — und mit ihnen der Beschauer des Bildes — auf die überstandene Gefahr zurück. Als galanter Ritter geleitet Perseus die holde Dame vom Felsen herab. Jetzt erst kann das jäh erwachte zarte Verhältnis zwischen beiden sich recht geltend machen. Unser Bildhauer ist, wenn wir nach der Wiederholung in den Wandgemälden urteilen dürfen, über das Werk des attischen Malers hinausgegangen, nicht nur hinsichtlich der größeren Eleganz der Formen, sondern auch in eingehenderer Herausarbeitung der seelischen Beziehungen. Wie innig und doch wieder respektvoll schaut Perseus zu der Geretteten auf, wie zart legt er die Hand unter ihren Arm! Wie ist Andromeda so ganz verschämte Grazie und rührende keusche Hingebung! Eine Schöpfung ähnlich dieser muß Lukian vor Augen gehabt haben, als er seine Worte schrieb: „Perseus löste die Jungfrau aus ihren Banden und reichte stützend ihr die Hand, als sie auf den Fußspitzen von dem schlüpfrigen Felsen herabstieg. Bald wird er mit ihr im Palaste des Kepheus Hochzeit feiern und sie dann heimführen nach Argos. Statt des Todes hat sie den Gemahl gefunden, und keinen geringen.“ Der wahre Sieger ist Eros, der Tyrann der Götter und Menschen, wie er im euripideischen Drama heißt, der Sender der Gefühle, die den Helden beim ersten Anblicke des Mädchens bezwungen haben. Dem Walten dieses Gottes ist das Bild gewidmet.

Digitized by Google

Im Osten und im Westen lebt die hübsche Geschichte über das Altertum hinaus fort. Aus mancher dieser jüngeren Erzählungen schaut der griechische Perseus noch leibhaftig heraus. In den christlichen Ländern ist der heilige Ritter Georg sein rechtmäßiger Nachfolger geworden. Nur auf etwas muß dieser gegenüber seinem Vorgänger verzichten: der süße Minnelohn ist ihm versagt.

Digitized by Google

LIVIUS

VON

FRIEDRICH KLINGNER

Eine Sehnsucht aus den Zeiten des Petrarca, Poggio und Erasmus schien sich im vergangenen Jahre erfüllt zu haben, als die Zeitungen meldeten, in Italien sei eine Handschrift gefunden worden, die das Geschichtswerk des Titus Livius vollständig enthalte. Es waren trügerische Gerüchte, und heute sind sie so gut wie vergessen, aber gesetzt, uns wäre der verlorene Teil des Werkes, mehr als dreimal so viel wie das Erhaltene, oder auch nur ein Stück davon wiedergegeben worden, so wäre es wohl anders aufgenommen worden als in der Zeit, die unter Petrarcas geistiger Herrschaft stand. Damals ging eine Aufregung durch die Gemüter, so oft die Hoffnung auftauchte, in Mähren, im Lübecker Lande, endlich gar in Norwegen eine vollständige Handschrift zu finden; die Menschen trugen ein tiefes Verlangen nach Livius, der ihnen Inbegriff römischer Geschichte war und ein gutes Stück der altrömischen Welt, nach der sie eine Art Heimweh hatten. Heutigen Tages würden wohl auch von denen, die Latein lesen, nur verhältnismäßig wenige mit dem Geschenk viel anzufangen wissen. Die innere Bereitschaft dazu würde fehlen.

Es ist für das Leben des Livius unter uns in Deutschland entscheidend gewesen, daß Niebuhr, er noch ein ehrfürchtiger Bewunderer des Mannes, sein Werk in Stoff und Darstellung zerlegte. Das Stoffliche löste er auf, um „eine römische Geschichte zu bilden, wie sie für uns Bedürfnis ist", an der Darstellung dagegen wollte er sich die Freude nicht verkümmern lassen. Da nun sein Urteil geltende Überzeugung wurde, nur daß man unter Darstellung immer mehr etwas Äußerliches, Kleinliches verstand, während andererseits die Bedürfnisse des eigenen geschichtlichen Bewußtseins immer entschiedener ihre Ansprüche geltend machten, so versteht man wohl, daß das Phänomen Livius in seiner Einheit und Bedeutsamkeit seit Niebuhr fast aus unseren Augen schwinden konnte.

Digitized by Google

Nachdem sich also die geschichtliche Betrachtung, die damals begann, der von Livius berichteten Ereignisse bemächtigt hat, ist ihr heute die Aufgabe gestellt, Livius selbst zu verstehen, ihn und sein Werk im Aufbau der römischen Geschichtschreibung und im Zusammenhang der augusteischen Wendung des Geistes zu sehen.

Um römische Geschichtschreibung zu verstehen, muß man natürlich von der zeitbedingten Ausprägung des geschichtlichen Bewußtseins absehen, die in der heutigen Zeit herrscht. Es gilt aber auch zu begreifen, daß römische Geschichte etwas anderes ist als die verschiedenen Arten der griechischen. Der Antrieb liegt nicht so sehr in der Freude am Schauen und im Staunen über die reiche Fülle des Geschehens wie bei Herodot, oder in dem Gedanken, etwas unerhört Neues mitzuerleben, und in der Leidenschaft, es rational zu durchdringen und beherrschbar zu machen, wie bei Thukydides und ähnlich bei Polybius, oder in dem Bestreben, die Leser ein Stück des erschütternden Schicksals von Menschen und Völkern in aller Lebendigkeit der erregenden Eindrücke erleben zu lassen, wie es die künstlerische Geschichtschreibung der hellenistischen Zeit anstrebte. Der Römer sieht sich in eine Tradition gestellt und setzt sich in der Geschichte mehr mit dem Herzen als mit dem Verstande in eine lebendige Beziehung zu ihr. Er sieht sie als etwas Geweihtes an und weiß ihre Geltung anzuerkennen, auch wo er sie nicht rational durchdringen kann und will. Sie ist eine hauptsächliche Lebensmacht für ihn, sie bietet ihm die Maßstäbe, an denen er sich selbst und andere mißt, und den eigentlichen Rückhalt seines Denkens und Wollens. Geschichtschreibung ist für ihn die Lebensäußerung dieses Verhaltens zur Vergangenheit Roms; Geschichte etwas Ähnliches wie die Versammlung der Wachsbilder seiner Vorfahren in der Hauskapelle, gleichsam das gemeinsame Ahnen-Heiligtum des Volkes. Während für die griechischen Geschichtschreiber ein Mensch, ein Krieg, ein weltgeschichtlicher Zusammenhang die Einheit ihrer Werke ausmacht, ist es in den eigentümlich römischen Werken vorzugsweise das gemeinsame Rom. An der Aufzeichnung der Taten des römischen Volkes arbeiten die ältesten Annalisten wie Livius und Tacitus; es ist die eine gemeinsame Aufgabe, der sie alle dienen.

An diesem eigentümlichen geschichtlichen Bewußtsein hängt die besondere Form der Geschichtschreibung. Auch Livius und selbst Tacitus hat die urtümliche Form der Annalen nicht aufgeben wollen, die sie doch nicht nur zwang, sich einem unbequemen Fachwerk der Einteilung zu

Digitized by Google

fügen, sondern auch auf Reichsgeschichte zu verzichten und Geschichte der Stadt Rom zu schreiben, gesehen vom Standpunkte eines Senators. Gesetzt auch, andere Möglichkeiten wären ihnen ins Bewußtsein getreten, so wäre es ihnen gewiß wichtiger gewesen, römische Geschichte in römischer Form zu schreiben, mit aller Beschränkung, die sich daraus ergab, als den Wissensdurst der Nachwelt über Dinge zu stillen, die für sie nicht zur römischen Geschichte gehörten, wie sie ihnen vorschwebte.

Mögen die Griechen ihre Horoi gehabt haben, ja mögen diese, was wir nicht wissen können, ähnlich angelegt gewesen sein wie die römischen Annalen, so bleibt deren Form doch die eigentümlich römische. Man müßte es denn für Zufall halten, daß sie in Rom, nicht in Griechenland von urtümlichen Anfängen in die großen Geschichtswerke emporgeführt worden ist, die als Denkmäler des Geistes der Völker bewahrt worden sind.

Mit dieser Form hängt offenbar seit alter Zeit, als römische Senatoren die Geschichtschreiber waren, die würdevolle, strenge, oft richterliche Gebärde zusammen, die jeder in den großen römischen Geschichtswerken spürt und die ihnen einen so anderen Ton gibt als den griechischen. Es ist die Haltung des Senators, die in den alten Formen weiterlebt, des Trägers der römischen Tradition.

Im Kreise der Senatoren ist nämlich jene Form geprägt worden, und römische Geschichte ist in anderem Sinne römisch als römische Dichtung. Die Dichtung ist von den Griechen übernommen worden, und römischer Geist ist mehr oder weniger mit eingeflossen; die Geschichte hat einen römischen Kern, und das Griechische ist dazu gekommen. Priesterliche Aufzeichnungen stehen am Anfang der römischen Geschichte, aus der sakralen Mitte des Staates kommt die Grundform der Annalen, Senatoren haben sie zuerst in die Öffentlichkeit getragen.

Von diesen Anfängen an bis zu Livius drang die fertige griechische Geschichtschreibung zu den Römern ein, ohne den ursprünglichen Kern wegreißen zu können, nachdem Cato in seiner mahnenden Darstellung altitalischer Lebensform und Zucht die Römer gelehrt hatte, Geschichte lateinisch zu erzählen, aber ohne auch inneres Gleichgewicht und stilistische Reinheit je aufkommen zu lassen. Man kann die Annalistik der Republik mit dem Epos des Ennius vergleichen, der die angesammelten Mittel der griechischen Epik aufraffte und ihnen die feurige Kraft des unverbrauchten italischen Volkes einblies, aber ohne Sinn für Harmonie, Maß und ich möchte sagen epische Dimensionen, so daß alle Arten erzählender

Digitized by Google

Poesie mit Prosa in Versen buntscheckig durcheinanderliegen. So gibt auch die Geschichtschreibung der republikanischen Zeit das Bild des römischen Geistes dieser Zeit wieder, den die griechischen Einflüsse in Literatur und Leben in chaotische Bewegung und endlich fast zur Zersetzung brachten. Wie weit ist man von der sicheren Haltung des Livius entfernt, wo ein Konsular und gewesener Zensor von dem konsekrierten Urkönig Roms ein zugleich scherz- und lehrhaftes Anekdötchen erzählen kann, das bedenklich an die Tischgespräche in Xenophons Cyrupädie erinnert, dem Lieblingsbuche des Scipio Aemilianus. In der Zeit der gracchischen Kämpfe macht man nach dem Vorbilde des Polybius einen Versuch, zu den bloßen Ereignissen auch das Triebwerk der Überlegungen und Entschließungen zu geben. Bald darauf taucht eine neuartige Gestalt auf, der Geschichte schreibende Literat. Cicero hat recht, es ist geradezu komisch anzusehen, wie täppisch Coelius Antipater nach einer den Römern neuen Möglichkeit der griechischen Kultur greift, nach der künstlerischen Geschichtschreibung, wie er im gesuchten Rhythmus der Satzglieder schwelgt und es nicht lassen kann, seinen neuen Zauber gleich in der Vorrede zu preisen, und wie er eine Flottenüberfahrt nach Afrika, über die man sonst nichts besonderes zu berichten weiß, nicht vorbeigehen lassen kann, ohne nach allen Regeln die Schrecken des Himmels und des Meeres zu entfesseln.

Damit waren die Möglichkeiten der griechischen Geschichtschreibung grundsätzlich für die Lateiner erobert, und zugleich war die Geschichte von ihrer Verpflichtung und Verantwortung dem Staate gegenüber losgelöst. Nun griffen die Parteien danach, und von ihnen ist in den letzten Jahrzehnten der Republik unsäglicher Mißbrauch mit dem überkommenen Gute getrieben worden. Denn da sich die Geschichtschreiber weder dem gemeinsamen Rom verpflichtet fühlten noch dem wissenschaftlichen Gegenstande (dies letzte hat den Römern stets ferngelegen), sondern den Parteien und Machthabern, so wurde die Geschichte aus einer Erziehung des Volkes eine Art der Demagogie, um so widerlicher, je mehr man die Reizmittel verfeinerte. Man schrieb Geschichte im Dienste der Nobilität oder der Popularen, Sullas oder Caesars, man konstruierte in die halb leeren Räume der alten Geschichte das, was zur Bekräftigung der Parteimeinung dienlich schien, kurz, man wandte wie in allem und insbesondere im Politischen die ohne Vorbereitung schnell erworbenen Möglichkeiten ohne Verantwortungsbewußtsein an.

Digitized by Google

Am Ende dieses Zeitraumes stehen Sallust und Cicero, der eine ein Hauptbildner des historischen Stils der Römer, der andere der große Redner, der es sich zutraute, auch in der Geschichtschreibung etwas Endgültiges hervorbringen zu können, beide im Wesen Menschen der eben bezeichneten Zeit. Die Geschichtschreibung des Sallust läßt sich der Demagogie dieser Epoche einordnen, und durch seine catonische Gebärde spürt man wohl hier und da ein im Grunde haltloses Schwelgen in den düsteren Bildern des Untergangs. Cicero hat sich nicht verführen lassen, Geschichte zu schreiben, aber er hat die Geschichtsgesinnung dieses Geschlechtes am Ende noch einmal so offen ausgesprochen, daß man erschrickt. Einem Geschichtschreiber, von dem er eine Sonderdarstellung seines Ruhmes erwartet, enthüllt er ein verantwortungsloses Begehren, die Menschen um seine Person in Bewegung zu setzen. Mit der Wahrheit solle man es nicht so genau nehmen, wenn nur das Ganze recht packend und genußreich zu lesen wäre.

Damit ging die Zeit zu Ende, in der (um ein Wort des Livius auf das Geistesleben zu übertragen) die Kräfte des römischen Volkes sich selbst zerstörten, indem sie ihren selbstsüchtigen Zielen nach auseinander strebten. Damit nun deutlich werden kann, was danach die Erscheinung des Livius bedeutet, muß versucht werden, den augusteischen Geist, der sich in der Politik des Augustus und in den bezeichnenden Werken der Kunst seines Kreises ausprägt, den Geist, der sich zum ersten Male in Virgils vierter Ekloge hervortut, in seiner allgemeinen Form von dem Geiste der vorhergehenden Jahrzehnte abzuheben. Bei allem Überfluß an vitaler Kraft lag der trostlose Gedanke über dem alten Geschlecht, daß sich die Kräfte Roms in sich zerstören und bald am Ende seien. Der Halt des politischen Lebens sank ja immer mehr zusammen, nicht weil es keine starken Persönlichkeiten gegeben hätte (es war ja gerade eine Zeit der überragenden Machthaber), sondern weil die großen und kleinen Persönlichkeiten und Machtgruppen rücksichtslos sich selbst durchzusetzen suchten und das gemeinsam Bindende nur noch als Kampfmittel in diesem chaotischen Ringen betrachteten. Dem äußeren Wirrsal entsprach das innere. In der Dichtkunst fehlte es nicht an Naturkraft zum Dichten (denn wo wäre sie größer als bei Lucrez und Catull), oder an äußerer Kultur (denn wer hat sie mehr verfeinert als die Neoteriker), und doch liegt jene Trostlosigkeit auch darüber ausgebreitet. Entweder ist es die Dichtung einer Jugend, die sich in Erotik verströmen läßt und im Griechischen, Artistischen

Digitized by Google

schwelgt, oder, wenn man auf die einsame Gestalt des Lucrez blickt, die Dichtung eines Menschen, der seine geradezu wahnsinnige Angst vor den hintergründigen Gewalten des Lebens vergeblich mit epikureischer Philosophie zu bannen sucht, in beiden Fällen Dichtung, die sich von den zentralen Dingen römischen Lebens weg ins Privatmännische wendet und das rechte Maß nicht hat. Es fehlte auch nicht etwa an religiösen Kräften: Lucrez und Cicero bezeugen es auf verschiedene Weise ihrem Rationalismus zum Trotz; aber sie konnten nicht in einer Religion zur Erfüllung kommen, denn die altrömische verachtete man, und die griechischen Philosophien konnten den wirklichkeitsschweren Römer nur in seiner feinsten Wesensschicht berühren. Überall ist es das gleiche Bild: gewaltige Kräfte, durch die stofflichen und geistigen Schätze des Ostens in Bewegung gesetzt, zerstören sich selbst in hoffnungsloser Wirrnis, weil sie sich nicht in eine gemeinsame Ordnung einfügen, sondern selbstsüchtig und deshalb blind ins Verderben streben.

Der augusteische Geist bedeutet dagegen eine Umkehr der Gesinnung, und darin ruhen alle seine einzelnen Leistungen beschlossen. Nach dem Grauen vor dem Ende läßt er die Lebenskräfte Roms nicht mehr verströmen, sondern sucht die ihnen zukommenden Maße und Schranken, um sie darin zu hegen und zu erhalten. Darum macht er oft den Eindruck geringerer Lebenskraft und Ursprünglichkeit. Darum ist er in Politik und Kunst allem Übertriebenen abhold, er lehnt bei feinster ästhetischer Kultur das Genießerische ab und sucht seine Vorbilder dort, wo er Disziplin, Haltung und Beschränkung spürt. Er setzt die Bindungen nicht willkürlich, sondern sucht sie als in der Natur der Dinge verankert anzusehen, besonders in Wesensart und Vorzeit Roms. Im Anblick der großen Vergangenheit bringt er nicht mehr das Darauflos einer haltlosen Zeit zustande, sondern fühlt die Verpflichtung, etwas zu sein und zu leisten, was jener Größe nicht unwürdig wäre. Ein gewisser Traditionalismus, der vor allem die Tradition der römischen Nobilität achtet, unterscheidet den augusteischen Geist von dem, der im Kreise des Diktators Caesar herrschte. Indem er so auf das wahre, ursprünglich angelegte Wesen des römischen Volkes zurückzugreifen wünscht und das Neue, das er bringt, eben darin sieht, weist er dem griechischen Einfluß bewußt den ihm zukommenden Ort an, so daß er endlich aufhört, ein beunruhigender Bestandteil zu sein, und ordnet ihn einem römischen Lebensgefüge ein, in dem alles, weil es an seinem richtigen Orte ist, ruhen kann. Diesem soll sich alles fügen,

Digitized by Google

Parteien und Menschen sind nicht mehr das Mass der Dinge, und so findet er in der Sammlung aller Kräfte zu einer alles umgreifenden, gemeinsam verpflichtenden Ordnung der Dinge die Erlösung aus dem Chaos. Diese Wendung des Geistes vollzog sich auf dem Felde der Politik in Augustus, der Dichtung in Virgil und Horaz, der Geschichte in Livius. Livius verwirklichte in der Geschichtschreibung das, was die ganze Entwicklung des römischen Geistes, auf diesem Punkte angekommen, verlangte. Das ist es, was seinem Werke Bedeutsamkeit gibt und seine Stimme zur Stimme des augusteischen Rom macht.

Zu seiner Bestimmung bereiteten ihn Herkunft, Naturanlage und Zeitumstände vor. Padua schützte seine frühe Jugend vor dem Verderblichen der Hauptstadt und umgab ihn mit dem reineren Leben seiner Bürger, das noch später in Ehren stand. Padua konnte seinen Sinn für Tradition wecken, denn es legte nicht nur auf seine uralte Verbundenheit mit Rom Wert, sondern auch auf seine eigene Vergangenheit, und Livius war stolz darauf und huldigte seiner Heimat, indem er mit den ersten Worten seiner Erzählung vor der Landung des Aeneas in Latium die des Antenor im Veneterlande erwähnte. Die oberitalienische Heimat ließ aber auch den Bürgerkrieg in das Leben des Knaben und Jünglings klingen. Es ist wesentlich für ihn wie die anderen Träger des augusteischen Geistes, daß er das Grauen der verzweifelnden Jahrzehnte erlebt hatte.

Über seine Naturanlage ist zwar nichts überliefert, aber sie äußert sich in seinem Werke so, daß niemand im Zweifel über Natur und Stilzwang sein kann. Er hat darin wie in anderen Zügen eine gewisse Ähnlichkeit mit Virgil; seine sinnliche Phantasie ist gering; nirgends wiegt beim Leser der Eindruck durchbluteter Lebendigkeit und großer Fülle der Erscheinungen vor, sondern wer danach sucht, findet enttäuscht eher eine gewisse Blässe und Monotonie. Seine besondere Begabung befähigt ihn vielmehr, auf die innere Haltung und Gebärde zu achten, die in Menschen und Vorgängen ist, sie möglichst edel und rein zu gestalten und in Hoheit und Wohlklang der Empfindungen und Worte zu verwandeln. Damit ist er schon von Natur darauf vorbereitet, ein Werk zu schaffen, das neben Virgils und Horaz' Gedichte, die Ara Pacis und den Augustus von Prima Porta zu stehen komme.

Was ihn gerade zum Geschichtschreiber machte, wissen wir nicht, aber die Zeitumstände begünstigten jedenfalls das große Werk. Nachdem der Bürgerkrieg während seiner Jugend vorübergegangen war, fand ihn

Digitized by Google

der Friede, der nach dem Siege des Octavianus kam, in der frühen Manneszeit. Alsbald begab er sich an sein Werk, und es begleitete ihn bis zu seinem Tode, gedeihend im Frieden des Augustus, der nur kurze Zeit vor Livius starb.

Es ist ein Werk dieses Friedens, nicht nur weil die große Arbeit nur in einem beruhigten Zustand der Dinge entstehen konnte: es ist selbst ein Abbild der Pax Augusta. Wie diese nach der Verheerung alles Lebenskräftige, was übrig war, sammelte, an seinen rechten Ort stellte und mit Weihe und Zuversicht verklärte, wie sie auch in der Dichtung nicht nach neuen Gattungen und Motiven suchte, sondern die vorhandenen sammelte und läuterte, so faßt Livius das, was bis dahin römische Geschichtschreibung geworden war, in ein großes Werk zusammen, fügt es zur richtigen Harmonie und durchstrahlt es mit der neuen Gesinnung, Hingebung und Glaube an Rom.

Freilich liegt das Berichtigen und Fügen zumeist in dieser Durchstrahlung, nicht im Wegräumen der verdorbenen Geschichte der vorangegangenen Zeit. Der alten Geschichtschreibung ist im ganzen das Verfahren fremd, sich durch die Geschichte der Überlieferung von der Überlieferung frei zu machen und die Geschichte jedesmal von vorn aufzubauen. Von der Ungewißheit der alten Geschichte ist Livius tief überzeugt, aber er bescheidet sich; denn die Überlieferung, wie sie von Hand zu Hand bis zu ihm weiter gegeben worden war, ist ja doch für ihn die einzige Möglichkeit, sich überhaupt in eine Beziehung zu der Vorzeit zu bringen. In dieser Hinsicht faßt Livius nur zusammen, was ihm vorgelegen. Er erzählt dem Geschichtschreiber, der ihm jeweils geeignet erscheint, Kapitel um Kapitel nach und gibt hin und wieder aus einem zweiten Werke die Abweichungen kurz an.

Über diese stoffliche Sammlung hinaus, die für sich ihn nur neben Dionys von Halikarnaß und Diodor stehend erscheinen lassen würde, ist sein Werk in dem weiteren Sinne Abbild der Pax Augusta, daß es die einzeln nacheinander verwirklichten Möglichkeiten römischer Geschichte zu einer Harmonie vereinigt. Es gibt Kapitel, die sich nicht viel anders gebärden als die urtümlichen Aufzeichnungen der Priester über den Antritt der Obrigkeiten und über sakrale Staatshandlungen. Die strenge Gebärde Catos, die der Gegenwart das Bild altitalischen Wesens vorhält, ist durch die vielen Werke dazwischen auch in das Werk des Livius eingegangen und nicht nur in den richtenden Vergleichen zwischen Gegenwart und

Digitized by Google

Vorzeit oder den in römischen Geschichtswerken notwendigen Urteilen über griechisches Wesen zu spüren. Die künstlerische Geschichtschreibung der hellenistischen Zeit gibt die allgemeine Form der ausführlich darstellenden Teile ab. Die polybianische Art freilich, die den Römern an sich fremd war und in der sie offenbar nur ganz unvollkommene Versuche gemacht hatten, fehlt unter den Formelementen der livianischen Geschichtschreibung.

Die Grundformen, die in seinem Werke vereinigt sind, mäßigen sich darin, so daß alles Einseitige oder Ungestalte fortbleibt. Gewiß empfindet er im Urstil römischer Geschichte, den er hier und da anklingen läßt, einen eigentümlichen Wert, sonst wäre es ihm ein leichtes gewesen, diese Kapitel umzubilden. Irgendwie sollte die Urform römischer Geschichtschreibung in dem Werke noch gegenwärtig bleiben. Aber eben nur anklingen läßt er sie, ohne sich künstlich in die Haltung eines anderen Jahrhunderts zu zwängen. Gewiß will seine Geschichte den Römern verpflichtende Vorbilder entgegenhalten wie die Catos und erziehen auch dort, wo er von bösen Dingen spricht, aber nachdem er das in der Vorrede ausgesprochen hat, macht sich die zensorische Gebärde mehr im Ethos des Ganzen als in den seltenen Urteilen über alte und neue Zeit bemerkbar, die der hohe Stil der Geschichte zuläßt. Die aufdringlichen Hinweise, mit denen die ältere Annalistik ihren erzieherischen Willen ins Bewußtsein bringt, läßt Livius ebenso beiseite wie die stillosen Anekdoten, denen man die Absicht zu sehr anmerkt. Er nimmt aber auch nicht wie Sallust gleichsam die catonische Maske vor das Gesicht. Niemand kann ihm den Vorwurf machen, er habe aus den Werken seiner Vorgänger die Worte zusammengesucht.

Die Kunst der hellenistischen Geschichtschreibung, im Werke des Livius trotz mancher Beobachtung noch wenig erforscht, prägt sich dort in einheitlich aufgebauten kleinen Gebilden innerhalb des großen Werkes aus, welche nicht nur den Verstand, sondern auch Augen, Ohren und vor allem die Empfindungen des Hörers in ein bewegtes Gesamterlebnis ziehen. Diese größeren oder kleineren Darstellungen wechseln mit den mehr berichtenden Teilen ab, welche die Tatsachen, nicht auch das Miterleben der Tatsachen enthalten. An Schilderungen wie der des geschlagenen Heeres nach der Schmach von Caudium und der vom Aufruhr des Manlius Capitolinus hat Tacitus Wesentliches gelernt. Und doch darf all dieses und die Tatsache, daß Livius dort, wo er dem Polybius nacherzählt, dessen

Digitized by Google

sachkundige Berichterstattung in erlebbare Darstellung umwandelt, nicht vergessen lassen, daß unmittelbare Vorgänger in dieser Richtung weiter gegangen waren. Ja was Komposition im Großen betrifft, so ist Livius nach allem, was ein Urteil ermöglicht, zu gewissenhaft, um jene Kunst zu üben, die in das Einerlei eines alten Berichtes unbekümmert Licht und Schatten, aufsteigende und abfallende Linien, Höhe- und Wendepunkte einzeichnet und die Massen kräftig zurechtrückt. Livius findet große Teile der römischen Geschichte bereits in der Form pathetischer Szenenfolgen vor, und anstatt diese Gestaltung weiterzutreiben, die so, wie sie Curtius in der Geschichte Alexanders angewandt hat, der gehaltenen Würde der römischen Geschichte nicht angestanden hätte, schließt er eher einmal eine rauschende, farbenprächtige Szene aus. Auswahl und Läuterung würde wohl auch in der Ausgestaltung vorhandener Szenen zutage treten, wenn heute die Vorgänger noch hinreichend sichtbar wären und nicht nur hin und wieder etwa durch Plutarch hindurch.

Die Zusammenordnung der Grundformen römischer Geschichtschreibung und die Mäßigung derselben ist an sich schon ein Stück der Pax Augusta und deshalb besonders wichtig, weil ja Geschichte für den Römer noch mehr als für Griechen und Neuere eine Angelegenheit der Haltung, also des Stiles ist. Und doch könnte, nur so betrachtet, diese Leistung als das Werk eines kalten Eklektikers und Klassizisten erscheinen, spürte man nicht die seelische Feinheit durch, die auch den großen Dichtern aus dem Kreise des Augustus eigen ist. Bei Livius äußert sie sich fast nie in Aussprüchen, die man als Zeugnisse anführen könnte, oder in einer gegenständlichen Darstellung, die einen erfahrenen Seelenkenner verrieten — wer in dieser Richtung sucht, wird gewiß enttäuscht —, sondern in der Führung der seelischen Bewegungen der Vorgänge und gleichsam in der inneren Gebärde der Sätze und Satzgruppen. Die dichterische Geschichtschreibung versetzt gern den Hörer dadurch in das Erlebnis eines Hauptvorganges, daß sie die seelischen Bewegungen der beteiligten Menschen mit darstellt. Es sind, soweit das noch sichtbar ist, pathetische Szenen, die mit dieser seelischen Resonanz verstärkt werden. Livius verlegt nun überhaupt in den Stücken, die mit starker Teilnahme ausgestaltet sind, dort wo er darstellt und nicht bloß berichtet, seine Darstellung gern aus der Ebene der äußeren Geschehnisse soweit wie möglich in die der inneren Bewegungen, und nicht nur Pathos, sondern auch Ethos bezieht er in dieses Verfahren ein.

Digitized by Google

In dieser Ebene gliedert er die Vorgänge, indem er innerhalb einer Szene wiederum kleinere, einheitlich organisierte Gebilde aus mehreren Sätzen abteilt, von denen ein jedes von einem Gefühlston durchklungen ist, zum Beispiel von einem hellen oder dumpfen, von dem des Jammers oder der Bangigkeit oder der heldenhaften Erhebung oder der Weihe. Sein Bestreben geht dahin, daß dieser Ton jedesmal möglichst rein und stark zur Geltung kommt. Es hat sich beobachten lassen, daß er um dieses Zieles willen kleine Züge seiner Vorlage, die einen fremden Nebenton hineinbringen würden, ausschaltet oder ein wenig umstellt, ja die psychologische Folgerichtigkeit preisgibt.

Innerhalb eines solchen Abschnittes führt er die Bewegung in einem oder mehreren für sein Wesen bezeichnenden lang hinschwingenden Bögen, etwa so, daß die bange Spannung der Römer, die den Einzug der Gallier erwarten, durch die einzelnen Zustände je nach den Tageszeiten verfolgt wird bis zu der Lösung durch den Einbruch des Feindes. Diese Form innerer Bewegung schafft sich ihren äußeren Ausdruck in der Periode des Livius, mit der die Möglichkeit, in der Erzählung eine möglichst große Masse von Vorstellungen syntaktisch einheitlich zu organisieren und dadurch in einen einzigen Bewegungsbogen zu spannen, über das, was vorher geleistet war, hinaus erstaunlich zunimmt.

Je einheitlicher diese Abschnitte in sich sind, desto entschiedener kann der Wechsel zwischen den verschieden gestimmten Einheiten dem Rhythmus der Gesamtbewegung zugute kommen, wenn etwa auf ein Stück, das auf betäubenden Schrecken gestimmt ist, ein anderes gleichsam antwortet, das von jenem den Römern so eigenen Tone trotzig aufgereckten Widerstandes gegen das Schreckende beherrscht ist. Der Geist des Lesers fühlt sich davon so ähnlich berührt wie von wechselnden Akkorden, die abschnittweise den Gang eines Liedes verschieden färben. In dieser Kompositionskunst, die in der Tat etwas Musikalisches an sich hat, sind die Römer, wie es scheint, weit über die Griechen hinausgekommen.

Sie beschränkt sich nicht auf die erzählenden Teile, sondern findet sich auch dort, wo Livius am freiesten schaltet, in den Reden. Eine Rede wie die des Camillus am Ende des fünften Buches ist sogar mehr von dieser musikalisch-rhythmischen Kunst bestimmt als von dem Schema gedankenmäßiger Einteilung, das jene andere Gliederung überschneidet. Nach dem warnenden Blick auf eben überstandene Schrecken geht die Rede über zu der mit Rührung verbundenen Entrüstung über den Plan, die

Digitized by Google

Heiligtümer Roms im Stiche zu lassen, im Mittelstück kommt der Schauer dazu, den jede Verletzung der religiösen Ordnung erweckt, jenes römische Entsetzen vor dem Unheil, das wie eine schmutzige Seuche in das Leben verheerend einbrechen wird, wo auch immer das klare Gefüge sakraler Gestaltungen nicht in Ordnung ist. Darauf folgt ein Abschnitt, in dem die Schmach und Schande der vorgeschlagenen Auswanderung gegenwärtig wird. Jetzt nach der tiefsten Erschütterung klingt Pietas, dann Caritas auf; die kindliche Liebe zu der gemeinsamen Mutter, der römischen Erde, steigert sich zu Erhebung zu dem göttlich geweihten Schicksal Roms und zu den römischen Göttern.

Und hier in dieser Rede zeigt sich nun etwas, was allem anderen im Wesensaufbau des Livius erst seinen Sinn gibt. Was ist es denn, was diese Kunst, die inneren Bewegungen zu führen, nicht bloß als unfruchtbare Verfeinerung erscheinen läßt und den Eindruck im Leser über das nur Ästhetische hebt? Hingabe und Glaube an Rom adelt jede Gebärde. Das läßt ihn Geschichte schreiben. Er besorgt nicht die Geschäfte einer Partei, und wenn ihn Augustus einen Pompejaner genannt hat, so bedeutet das doch wohl nur, daß Livius die Aristokratie als Trägerin der Tradition des Römertums erkannt und seine Auffassung auch in der Darstellung des Bürgerkrieges nicht verhehlt hatte. An dieser Hinwendung zu einem großen Bilde Roms hängt die Leistung des Livius, die Erneuerung der altrömischen Geschichtschreibung. Das ist es, weshalb jene Mäßigung im Stil nicht bloß im Ästhetischen verwurzelt erscheint, das ist es schließlich auch, was am Grunde dieser seelischen Feinheit liegt. Auf welche Weise sie damit zusammenhängt, dürfte sich im einzelnen bei Livius schwer aufzeigen lassen, aber der Blick auf die Dichtung und Bildnerei zeigt, daß die augusteische Geisteshaltung eine konkrete Einheit ist, in der die feine seelische Abtönung und die Mäßigung schließlich in jener ethischen und religiösen Haltung, in der Hingabe an die Größe Roms begründet ist.

Dieser Glaube an Rom stellt sich in der ebenerwähnten Rede des Camillus als Glauben an die göttlichen Grundlagen des römischen Gemeinwesens dar. Sie sind nicht das Ergebnis menschlicher Handlungen und nicht davon abhängig, sondern geben selbst erst die Möglichkeit dazu. In schwerer Verblendung ist befangen, wer den geheiligten Ort und den Segen, der daran haftet, verläßt in der Meinung, Rom sei nur ein von den Entschließungen der beteiligten Menschen abhängiger Staat und sein

Digitized by Google

Wesen erschöpfe sich in politischen, rechtlichen und überhaupt menschlichen Handlungen.

Dieser Glaube verwandelt das Gegenwartsbewußtsein der Menschen, seitdem Virgil seine vierte Ekloge gedichtet hat. Sie gehen alle von den trostlosen Bildern des vorigen Geschlechtes aus, aber sie erheben sich aus träger Untergangstimmung mit jener Gebärde, in der man immer noch das vergangene Grauen wie eine gewisse Blässe im Gesicht des Genesenden spürt. So ruht auch das, was Livius in der Vorrede des ganzen Werkes über seine Auffassung des römischen Schicksals sagt, bis zu einzelnen Redewendungen und Vorstellungen auf dem Grunde des düsteren Bildes, das Sallust vor seine Historien stellte, und das schwermütige Bewußtsein der eigenen Zeit kommt immer wieder zum Vorschein; aber an jedem Satze erkennt man auch, wie Livius aus einem anders gerichteten Geiste heraus schreibt und sich immer wieder zu der reineren Stimmung des Gemütes durchringt, die der Hingabe an die höchsten Dinge eigen ist.

Und wenn er am Anfange seines Werkes nicht wie andere vor ihm seine Vorgänger herabsetzt und nicht wie Sallust den verächtlichen Blick auf die übrige Menschheit zur Stärkung seines Selbstbewußtseins braucht, sondern gerade in der Einordnung in die Schar der römischen Geschichtschreiber und in der dienenden Hingabe an seine Aufgabe und damit an Rom Ermunterung sucht, so ist auch das ein Ausdruck der neuen Gesinnung.

„Ob mein Beginnen lohnen wird", so hebt er an, „von Anbeginn der Stadt die Taten des römischen Volkes aufzuzeichnen, das weiß ich nicht recht; und wenn ich auch wüßte, daß ich etwas Lohnendes unternehme, so möchte ich es doch nicht zu behaupten wagen. Denn ich sehe, daß es etwas längst und oft Geschehenes ist: immer wieder von neuem haben Geschichtschreiber geglaubt, noch gewissere Wahrheit zu bringen oder in Sprach- und Darstellungskunst über die altertümliche Formlosigkeit ihrer Vorgänger hinauszukommen.

Wie dem sein mag, mir wird das Bewußtsein Befriedigung geben, daß auch ich dann an meinem Teile etwas für die Überlieferung der Taten des führenden Volkes der Erde getan habe. Und wenn in dieser Schar der Geschichtschreiber mein Ruhm im Dunkel bleiben sollte, so möchte ich mich mit dem Adel und der Größe derer trösten, die dann vor meinem Namen stehen werden.

Weiter fordert der Gegenstand, um den es sich handelt, Rom, eine

Digitized by Google

unermeßliche Leistung. Seine Ursprünge liegen über siebenhundert Jahre in der Zeit zurück, und es ist von dürftigen Anfängen so ins Breite gewachsen, daß es jetzt krank ist an seiner Größe. Und bei soviel daran gewandter Arbeit wird doch gewiß ein großer Teil der Leser wenig Gefallen finden an den Anfängen und dem, was unmittelbar nach den Anfängen folgt; sie werden es eilig haben, zu unserer neuen Zeit zu kommen, in der sich die Kräfte des schon lange Zeit übermächtigen Volkes selbst zerstören.

Ich aber möchte unter anderem das gerade als Lohn meiner Mühe suchen, mich vom Anblick des Unheils, das unser heutiges Geschlecht schon so viele Jahre ansehen muß, wegwenden zu können, solange ich mir die alte Zeit vergegenwärtige, erlöst von leidenschaftlicher Anteilnahme, welche den Geschichtschreiber vielleicht nicht von der Wahrheit abzuwenden braucht, aber ihm die unbefangene Gelassenheit nehmen könnte.

Was sich vor der Stadtgründung und vor dem, was zu ihr hinführte, zugetragen haben soll, Dinge, die mehr in die Sagen der Dichter gehören als in die lautere Überlieferung der Geschichtsbücher, das will ich weder als sichere Wahrheit hinstellen noch bestreiten. Man billigt der Vorzeit das Recht zu, Menschliches mit Göttlichem zu vereinigen und den Ursprung einer Stadt mit überirdischer Hoheit zu umgeben. Und wenn es einem Volke erlaubt werden muß, seine Anfänge zu weihen, so darf es gewiß Rom. Sein Kriegsruhm ist so überwältigend, daß die Völker der Erde an Mars als seinen Urahn und Vater seines Gründers ebenso gerne glauben, wie sie das Reich hinnehmen.

Doch wie man auch dergleichen auffassen und beurteilen will, ich möchte darin nicht das Entscheidende sehen. Dagegen wünsche ich, daß jeder einzelne scharf darauf Acht hat, wie damals die Lebensform und wie der sittliche Zustand gewesen ist, was für Männer und was für Wandel in Krieg und Frieden das Reich zustande gebracht und groß gemacht haben. Er soll im Geiste verfolgen, wie darauf mit dem allmählichen Verfall der Strenge der sittliche Zustand zuerst gleichsam zusammengesunken ist, dann wie er mehr und mehr ins Gleiten gekommen, wie er dann jäh abgestürzt ist, bis es endlich zu unserer Zeit gekommen ist, in der wir weder unsere Verkommenheit mehr ertragen können noch die Mittel, die man dagegen anwendet. Das ist das Heilsame, Fruchtbringende, das man an der Geschichte preist: man hat Lehre aller Art über Gut und Böse an einer weit sichtbaren Gestaltung anschaulich vor sich. Daher mag man

Digitized by Google

für sich und sein Leben im Staate die Vorbilder entnehmen, aber auch abschreckende Beispiele dafür, wie schmachvolles Beginnen schmählich enden muß.

Ich glaube übrigens kaum, daß mich die Liebe zu dem begonnenen Werke verführt, sondern daß wirklich kein Staat größer, reiner und an guten Vorbildern reicher gewesen ist. Nirgends sind Habgier und Genußsucht so spät eingedrungen, nirgends Armut und Kargheit solange in Ehren gestanden. Denn je geringer der Besitz, desto geringer war auch die Begehrlichkeit. Erst in neuerer Zeit hat der Reichtum die Habsucht hereingebracht, und mit dem Übermaß aller Genüsse ist die Sucht gekommen, durch Prassen und wüstes Leben unterzugehen und Untergang rings um sich her zu verbreiten.

Aber Klagen, auch später nicht willkommen, wenn sie nötig werden, sollen jedenfalls beim Eintritt in das große Beginnen fernbleiben. Wenn es nur bei Geschichtschreibern so wie bei Dichtern Brauch wäre, so wollte ich lieber mit Worten guter Vorbedeutung anfangen und mit Gebet und Bitte an Götter und Göttinnen, sie möchten dem Beginner des großen Werkes guten Fortgang geben."

Digitized by Google

DER SIEGESZUG DES GRIECHENTUMS IM ORIENT

VON

WILHELM WEBER

Im Jahrzehnt vor dem Weltkrieg haben deutsche Forscher durch groß angelegte Unternehmungen auf drei verschiedenen Schauplätzen der orientalischen Geschichte ungeahnte Schätze gehoben, welche zumeist in den Berliner Museen geborgen worden sind und jetzt mit vorbildlicher Schnelle und Treue der Wissenschaft zugänglich gemacht werden. Die Bereicherung unserer Kenntnis der orientalischen Kulturen, die Vertiefung unseres Wissens von den Zusammenhängen geistigen Lebens zwischen nahen und fernsten Ländern dieser rätselvollen Welt sind noch nicht abzuschätzen: das Überraschendste ist jedoch dieses, daß plötzlich aus Urkunden und Denkmälern Lichter aufglänzen, welche die Frühzeit des Griechentums, sein erstes Hinaustreten in die asiatische Welt erhellen wollen, während andere, noch stärkere Strahlen, gleich dem Widerschein der Sonne am fernen Horizont, von der überreifen Fülle und weltenerobernden Siegeskraft der aufgeschlossenen griechischen Kultur noch neuen Beweis ablegen, nachdem das freie griechische Volk schon jahrhundertelang untergegangen war. Im ägyptischen El-Amarna fand Ludwig Borchardt die herrlichen Bilder des Sonnenverehrers Echnaton (1375—1358 v. Chr.) wieder, Zeugnisse nicht nur des Strebens weg von der Gebundenheit uralter, schwerlastender Tradition hin zu der Freiheit eines neuen, naturhaften Willens, Zeugnisse nicht nur von äußersten Möglichkeiten, welche auch der Orient zu schaffen vermag, sondern zugleich von der Sublimierung des Geistes, der die Fessel des Mythos einen Augenblick abstreifen will, die Mannigfaltigkeit des Lebens sinnentrunken ergreift: sie lehren, daß das berauschte Ergreifen der Natur, welches die gleichzeitige Kunst der ägäischen Welt offenbart, gleichgerichtete, vielleicht sogar innerlich verwandte Bewegung ist, die bald wie in Ägypten in neuen Bindungen erstarren wird. Die Ausgrabung der chattischen Königsresidenz im östlichen Kleinasien durch Hugo

Digitized by Google

Winckler aber hat vor allem ein Archiv von Urkunden gebracht, aus welchen die politischen Schicksale dieses Reiches, das zwischen Mesopotamien und der Ägäis breit hingelagert zu Zeiten über Kleinasien und die syrischen Landschaften gebot und Ägyptens Weltmachtstellung zu erschüttern vermochte, vor uns wieder erstehen: da tauchen auch Herrscher und Völker der Ägäis, die Reiche der Achäer aus dem Nebel auf, selbst von dem homerischen Epos beginnen noch Schleier zu fallen, die Anfänge der Besitzergreifung Asiens durch Griechen, Feldzüge an der Südküste Kleinasiens, ja bis nach Kypros hin werden bekannt, beleuchten den Zug gegen Ilion neu und die weiten Fahrten wanderlustiger, kriegsmächtiger, landgieriger Stämme bis nach Ägypten; das politische Ringen von Großmächten Westasiens und Griechenlands, Völkerkoalitionen der Ägäis gegen den Orient, wie wir sie bisher nur aus der hellen historischen Zeit kannten, beginnen sich abzuzeichnen. Und — als habe ein freundliches Schicksal dieses Zusammentreffen gewollt — die großartigen Entdeckungen Albert Grünwedels und vor allem Albert von Le Coqs im Herzland Asiens, dem fernen Ostturkistan, bescherten die Fülle von Dokumenten einer Blütezeit (4.—9. Jhdt. nach Chr.) dieses von gewaltigen Gebirgsmassiven umrandeten Durchgangslandes von Westen und Süden nach dem fernen Osten und Norden: da blickt man tief in das Gewoge des hin und her flutenden Verkehres hinein, in die mannigfaltigen Beziehungen zwischen Vorderasien, Iran und Indien einerseits und andererseits China und den mongolisch-türkischen Völkern. Hier offenbart sich aber plötzlich auch ein Fortleben griechisch-hellenistischer Lebensäußerung, ein letzter Nachklang der Großtat Alexanders des Makedonen, der Eroberung Asiens. Die Linie der Lebenswirkung des Griechentums, oft auf ihrem Wege in die westliche Welt verfolgt, welche sie immer wieder neu belebt, da sie nie ganz verloren gehen soll, sie verläuft sich auch im fernen Orient, ohne je ganz verwischt zu werden. Da steigt vor uns ein viel gewaltigeres Problem auf: Zweitausend Jahre des Altertums währte der Kampf zwischen „Griechen" und Asiaten, Asien und dem Westen von jenen dunklen Tagen des Frühbeginns griechischer Geschichte an, bald mit tosender Gewalt, dann wieder abflauend; aber der Zug des griechischen Geistes und Willens zur Erfassung auch der östlichen Welt, sacht erst und schrittweise, dann mit jäher Kraft vorstoßend, hat auch dann nicht aufgehört, wenn die politische Macht, die sieghafte Herrschaft sich nicht auf der Höhe hielt, ja wenn Asiens Heere gegen Europa zogen.

Digitized by Google

Aber ist die Auflösung, die Vereinigung dieser fremden geistigen Welt mit der griechischen je gelungen? Wird sie je gelingen? Was in den zweitausend Jahren des Altertums sich abspann, wiederholt sich seitdem in riesigem Ausmaß: Europas Ringen um Asien findet sein Vorbild in jenem der griechischen Welt. Dadurch ist dieses Problem von weltgeschichtlicher Art und Bedeutung.

Die Entwicklung der großen Bewegungen im Altertum, des Kampfes, Sieges und Untergangs der Griechen in Asien, welche bald umfassend dargestellt werden soll, hier in einzelnen Linien andeutender Skizze zu verfolgen, wird unsere Aufgabe sein.

I

Als die griechischen Stämme in die südlichen Ausläufer der Balkanhalbinsel eindrangen, breitete sich fremdes Volkstum, eine in gleichmäßig ruhiger Entwicklung aus urtümlichen Anfängen und in ständiger, wenn auch nicht tiefer Berührung mit der östlichen Welt sich entfaltende Kultur über das Küstengebiet der Ägäis aus. Kleine partikulare Gemeinschaftsformen sind dann in der Mitte des zweiten Jahrtausends, als auch gewaltige orientalische Herrscher die politischen Kräfte ihrer Welten in Großreichen sammelten, von kraftstrotzenden Herrschaftsgebilden mit staatlichem Machtgebaren überwunden worden, die von einzelnen Punkten aus, einer Insel oder einer Stadt nicht allzuweit von der Küste, Splitter von Küstenlandschaften und Inseln zu Seereichen fügten und dem Willen eines Einzelnen gehorchten; diese sind wieder untergegangen, bald nachdem auch die Mächte des Ostens verfallen waren. Und die das Leben veredelnde Kunst überschritt die Höhe sinnentrunkener Erfassung der Fülle schönlebendiger Natur und sank in immer tiefere Erstarrung des Könnens hinab bis zu trockenen, linearen Gebilden. In dieser Zeit der Kraftentladung und des Kraftverfalls war es, daß die Einzelnen ihre Scharen nach der Westküste Kleinasiens führten, Züge nach der Mitte der Südküste, selbst bis nach Kypros nicht scheuten, als Vasallen des chattischen Großherren Land in Kleinasien gewannen, so daß eine erste Siedlung an diesen Außenposten begann. Und als um 1200 die ägyptische Großmacht, völlig in die Verteidigung gedrängt, sich des Einfalls von Fremden aus Syrien und Libyen zu erwehren hatte, da waren Stämme der Ägäis, selbst Völkerbünde aus diesem Gebiet zusammen

Digitized by Google

mit den Achäern, Vertriebene oder zu gemeinsamem Kriegszug offenbar Aufgebotene, bis an die Tore Ägyptens und ins Deltaland vorgedrungen. Die Aussicht auf Beute, auf Land muß die Achtung vor der fremden Großmacht besiegt haben. Reisläufer aus dem Ägäisgebiet wurden Söldner in ägyptischem Dienst. Wie tief diese weithin in den Orient eindringenden Schwärme ihrerseits auf die Völker der fremden Welt wirkten, die eine erste, nicht einmal oberflächliche Berührung durch nordische, arische Schwärme schon hinter sich hatten, läßt sich noch nicht sagen. In alledem aber scheint alles später Kommende bereits präformiert: Ist es denn nicht, als wüchse der Mensch dieser Welt dank seiner Energie um so höher, je stärker der nachbarliche Orient seine Entfaltung bedrückt? Ist es nicht, als dränge diese Vorzeit mit schwächeren Mitteln zu Lösungen, welche, mag noch soviel Anregung aus dem Orient und von fremdem Volkstum überkommen sein, die ureigene Natur offenbaren?

Nach 1100 v. Chr. änderte sich das Bild vollkommen. Überall scheint aller Zug ins Große verloren und die Welt der überpartikularen Reiche scheint versunken zu sein; sie löste sich in ihre Teile und Teilchen auf, bis das assyrische Reich zunächst vorübergehend, nach Jahrhunderten erst für längere Dauer den Orient wieder in größerem Umfange vereinte. Auch die ägäische Welt sah ihre achäischen Reiche vergehen und neue Wanderscharen einbrechen, welche Ansässige vertrieben oder mit ihrer Unterwerfung ihr speergewonnenes Land verteilten und besaßen. Während die phönikischen Küstenstädte, vom Druck der Großreiche befreit, stark aufblühten, ihre Handelsschiffe durch alle Weiten des Mittelmeers sandten und die Herren dieses Meers wurden, vollzog sich in jahrhundertelangem Prozeß die Einpassung der Griechen in das Land, die Inseln und Küsten der Ägäis, die Umwandlung der politischen Organisation: eine tiefe Atempause vor neuer Entfaltung. Da und dort durchwuchsen sich die ungleichen Gruppen von Herren und Besiegten, anderswo blieb der Gegensatz schroff bestehen. Größere Einheiten vermochten sich nicht herauszubilden; weithin zerklüftete der Partikularismus das Leben des Gesamtvolks, das seiner Einheit als politischer Nation nicht inne werden konnte. Nach ärmlichem künstlerischen Suchen, einer Betätigung von uralten, starren, darum anfangs kindlich wirkenden Formen aus, in welchen die Herrlichkeit der untergegangenen Blüte nur leise noch anklingt, reifte die geistige Kraft auf allen Gebieten. Der Druck von außen, vom Osten her war nicht so stark, daß darüber die Kräfte zusammenwuchsen zu ein-

Digitized by Google

heitlichem Tun, und doch reichte er hin, daß nach dem Vorbild der phönikischen Städte der unternehmende Trieb des ionischen Milet in die Weite strebte, aber den Orient mied, die Gebiete geringsten Widerstandes, die Küsten der nordöstlichen Höfe des Mittelmeers, zögernd nur den Westen aufsuchte und mit der Mutter Milet zu einem einheitlichen Handelsgebiete verband; spät erst sind diese Ionier nach Ägypten gekommen, tastend nur haben sie an das mächtigere Phönikien sich gewagt, das mit ihnen im eigenen Gebiet offenkundig mehr verkehrte und den Völkern des Orients den ionischen Namen als den alles Griechische umfassenden weitergab; selbst Indien wird dereinst noch die Eindringlinge des Westens Javanes nennen. Von den Phönikern nahmen die Griechen in dieser Zeit langsamen Wachsens mancherlei Kulturgut des Ostens, Mischgut aus aller Welt, Kunstgedanken und Kunstgebilde, aber auch primitive Wissenschaft, die Schrift, das Alphabet, vielleicht sogar den stärkeren Anreiz zur städtischen Organisation. Aber wie entschlossen haben sie alles sofort verwandelt, wie leicht und selbstverständlich haben sie allem ihren eigenen Ausdruck gegeben und wie gewaltig erhebt die Griechen ihre geistige Haltung bald über die ganze Umwelt empor. Ihre Schrift erfaßt das ganze Wortbild, ihr Wort, unendlich biegsam, paßt sich in das Gefüge des Verses, durch diesen zu herrlichem Gesang, zu Dichtungen, für welche der Orient kein Vorbild, kein Beispiel zu bieten vermochte. Eine den Himmel mit der Erde verbindende, die Welt vereinheitlichende, die Helden in ihr verklärende Poesie erzog das Gesamtvolk zu gemeinsamem Fühlen, zum Stolz der Überlegenheit über die Umwelt. Selbst die Götter, klare, umrissene Gestalten, wurden, woher sie auch stammten, bewußte Griechen. Und die Erziehung der Schichten begann: Gegensätze gesellschaftlicher Natur wurden ausgeglichen oder führten zu Spannungen, zu heftiger Entladung, zu neuen Formen des Lebens in der Stadt, eines Lebens in der kleinen, den Einzelnen durchwirkenden und aufschließenden Gemeinschaft. Druck von oben erzeugte Gegendruck von unten, mit sozialen Kämpfen begann das Wachstum auch der politischen Kraft. Die Stadt, die Polis, war die Grundlage, sie ist die Lehrmeisterin alles Lebens bis in die späte Zeit geblieben. Als dann unter dem schweren Zugriff des Assyrerreiches, das neuerstanden die östliche Welt wieder zusammenschmiedete, die phönikischen Seestädte geschwächt aufhörten, in die Ferne zu wirken, brach die seit langem aufgespeicherte Kraft in die weite Welt hinaus:

Digitized by Google

Griechen gewannen die Nordküsten des Mittelmeers, gewannen selbst in Afrika Boden, durchsetzten diese Küsten mit einer Unzahl von Städten. Ägypten öffnete sich ihnen; dort gewannen sie einen Handelsplatz, lebten in ihm, als liege ihr Städtchen irgendwo in ihrer Heimat. Auf die festgefügte ägyptische Kultur, von welcher sie wiederum dies und das gewannen, haben sie selber, so scheint es, noch nicht tiefer gewirkt; nicht viel wenigstens bedeutet es, wenn gelegentlich ein Grieche unter ein Bildchen des Stieres von Memphis seinen Namen in griechischer Schrift setzte oder wenn griechische Söldner in ägyptischen Diensten im fernen Sudan mit heimischen Lettern ihre Namen an einem ägyptischen Königskoloß verewigten! Aber das asiatische Festland blieb ihnen noch lange verschlossen, selbst das mächtige nordwestkleinasiatische Reich der lydischen Herrscher legte sich vor ihre freie Betätigung, so daß sie ausweichend an den Rändern Kleinasiens den Handel aus dem asiatischen Kontinent aufzufangen, dort und in starkem Maße in Kypros sich von neuem festzusetzen versuchten; ihre Sagen, Nachklang längst vergangener Beziehungen auch zur syrisch-phönikischen Küste, wußten von Griechenstädten selbst in diesem asiatischen Gebiet.

Vorderasien blieb noch lange ständiges Kriegstheater. Das assyrische Reich sah sein Begehren, die asiatische Welt zu einen, schlecht gelohnt. Seine Kraft verzehrte sich in immer neuen Feldzügen. Seinem Zentralismus widerstrebte der Eigenwille der Völker. Neue Kräfte machten sich frei. In einer mächtigen Koalition von peripheren Reichen ist es schließlich zugrunde gegangen. Aber die Griechen der Heimat wurden, da sie am äußersten Rande der geschichtlich bewegten Welt wohnten, von ihrem Wellenschlag nur wenig berührt; so überwanden sie in Ruhe ihre eigene Frühzeit. Ihrem Streben in die Weiten der freien Welt parallel ging das Suchen nach dem tiefen Sinne der Welt. In Städten und Menschen gärte es mächtig, neue Formen des Lebens rangen sich durch. Aus herrscherlichem Willen zur Macht, welcher Einzelne wieder über ihre Umgebung hinaushob, kam der Impuls zu herrischem Ausgreifen über die See: neue Seereiche entstanden, welche Inseln und Küstenstrecken verbanden. Konnte aus ihnen einmal die staatliche Einigung der griechischen Nation erblühen, welche so stark werden mußte, daß kein Großreich des Orients sie anzugreifen wagte? Übermenschliche Kraft wäre erforderlich gewesen, welche mit gewaltigem Griff alles Gewordene, schwer Lastende wegwarf, um nationale Gestaltung an seine Stelle zu setzen. Aus solchem kühnen Beginnen hätte eine neue

Digitized by Google

Einheit des Lebens erwachsen können. Was geschah, blieb Beginn wie all das, was die Sucher des Sinnes der Welt dachten und fanden; wie diese Denker allenthalben in sich und um sich noch zahlreiche gegnerische Mächte zu bekämpfen hatten, den Mythos von den Göttern, der ihnen nur langsam abstarb, die sinnverwirrende Fülle der Erscheinungen des Lebens, deren Anfang, Ordnung im Wechsel und Zusammenhang ihren erleuchteten Geist beschäftigte, nicht minder den Unverstand der alten geistigen Welt, die im Überkommenen zäh verharrte, so haben jene herrscherlichen Werker oft in ihrem eigenen Machtmittelpunkt Widerstände in Fülle vor sich gesehen, ihre eigene Verkettung mit den Kräften der Umgebung, das Chaos der partikularen Gewalten, besiegte und immer begehrlichere Gruppen. Indes, aus dieser heftigen Bewegung, welche im Fluß blieb, wurde die Kraft geboren, die den Griechen zum selbstbewußten Bürger und kraftstolzen Soldaten entwickelte und die über das Schicksal des Gesamtvolkes letztlich entschied.

II

Abb. 1. Großkönig den Hopliten niederstoßend.

Da wurde plötzlich die Lage verändert. In jähem Aufstieg begann der Perser die vorderasiatische Welt von neuem in einem straffer als je vorher zusammengefaßten Großreich zu einen. Schon nach einem Jahrzehnt, in der Mitte des sechsten Jahrhunderts, wurde er mit wenigen schweren Schlägen gegen den Lyder Nachbar, ja Herr der kleinasiatischen Griechen. Wieder vergingen ein paar Jahrzehnte, Babylon, Ägypten, Äthiopien kamen in seine Hand, er schaute nach Karthago im fernen Westen aus, seine Heere zogen bald an den Indus hinab und überquerten die Meerengen zwischen Asien und Europa zum Zuge in die nördlichen Länder. Es schien, als solle der Rand der bekannten Weltall überall erreicht werden. Da schienen die Tage vorbei zu sein, wo die Griechen ihren Weg fürbaß ziehen konnten. Wird der Asiate an Asiens Grenze haltmachen oder die Herrschaft seines welterfüllenden Gottes auch über die Griechen ausdehnen? Träge schaute eine Generation der Gefahr ins Auge, mancher ging in persischen Dienst. Den Griechen Kleinasiens, diesen erfahrensten, beweglichsten, innerlich fortgeschrittensten von allen, erschloß sich ja das gewaltige Reich, in wel-

Digitized by Google

chem alles Land bis zum Indus und bis nach Äthiopien, die östliche Hälfte der bewohnten Welt in einer Hand ruhte. Konnten sie, um der Aussicht willen, dieses weite Gebiet ausbeuten zu können, die Freiheit vergessen oder mußten sie das Schicksal erleiden, das einst vom Assyrer den Phönikern bereitet war? Erhofften gar diese eine eigene Nachblüte von der Vernichtung der Griechen Kleinasiens, ja alles griechischen Wettbewerbs? Eine furchtbare Lage! Aber selbst jetzt tauchte der Gedanke kaum auf, dem allenthalben, wo Griechen saßen, wachsenden Druck des Orients durch Zusammenschluß aller Kräfte zu begegnen. In diesen Jahren war der Tiefpunkt erreicht.

Der Kampf begann, es wurde der Freiheitskampf zuerst Ioniens, dann des Mutterlandes gegen die Perser und schließlich selbst der Griechen im Westen gegen die ihnen verbündeten Karthager. Die asiatischen Massen wälzten sich, als Ionien geschwächt, Milet gefallen und vernichtet worden war, gegen das Mutterland; in immer neuen Zügen, in längerem Aufenthalt lernten die Söhne Asiens Griechenland kennen. Der Grieche selbst sah diese Fremden fechten und fallen, flüchten oder gefangen, Ägypter, Phöniker, Mesopotamier, Iranier, selbst die Leute vom Pamirhochland und vom Indus, in ihren seltsamen Trachten und Waffen, alle dem Willen des „gottgleichen Helden aus goldentsprossenem Geschlechte" gehorchend. In der Hochflut vom Osten hätte das freie Volk — „keines Herren Sklaven heißen sie sich, keinem untertan" — ertrinken müssen. Wären die Griechen in den heißen Schlachten unterlegen, alles schöpferische Leben wäre mit diesem Siege Asiens über Europa erstorben. Das lehrt das Schicksal Milets, welches nachher der Welt nichts mehr geschenkt hat, und die grausige Strafe des euböischen Eretria, dessen Einwohner ins Herz der östlichen Welt verschleppt wurden. Der Tag von Salamis, vom Athener Themistokles kühl vorbereitet und erzwungen, brachte die große Wende. Noch ein paar Schlachten, und die Heimat, der Westen, die Ägäis, die kleinasiatischen Griechen waren frei. Die Blüte Asiens und die Kraft der persischen Dynastie waren gebrochen, der Großherr kehrte nicht wieder, solange man auch sorgenvoll seiner erneuten Angriffe harrte. Themistokles' Werk der Festigung der attischen Macht, ohne welches der Sieg von Salamis undenkbar war, wurde, weiter ausgebaut, die Grundlage für die Entfaltung Athens und den Aufstieg des Griechentums zur Herrschaft über die Welt. Athen wurde die Führerin der Griechen in der Ägäis. Seine Flotten bewachten die See, die kein persisches Schiff mehr sah, stießen bald nach Osten, zur Mitte

Digitized by Google

Kleinasiens vor, in siegreicher Schlacht die Perser schlagend. Zwei Jahrzehnte nach dem Sieg von Salamis besaß Athen eine seemilitärische Macht, wie sie bis dahin Griechen noch nicht gekannt hatten, und es war Herrin über ein festgefügtes Reich griechischer Inseln und kleinasiatischer, thrakischer Städte. Jetzt trugen seine Flotten griechische Kämpfer nach Kypros, nach Ägypten und selbst an die Küste Phönikiens. Nicht mehr die Gebiete geringsten Widerstandes suchte man auf, um sich in ihnen auszubreiten und zu behaupten, sondern der Angriff ward mit Sturmkraft auf die größte Macht gewagt, welche die Welt kannte; man scheute den Kampf nicht mehr auf ihrem eigenen Boden, von dem man Ägyptens Delta sogar vorübergehend gewann. Man maß von neuem die Schwäche des Feinds und seine eigene Stärke, man öffnete seinem Willen, Wirken und Wesen den Weg in die bisher verschlossene östliche Welt. Man schuf Denkmale seiner Taten, Vorbilder für späte Geschlechter. Wohl wandte sich bald vor Memphis das Glück des attischen Heeres, das dank der Unfähigkeit seines Führers unterging. Wohl endete dieses weitausholende Unternehmen schließlich mit schwerem Verlust für die junge Seemacht, das attische Reich; und Unglück genug in der Heimat, tiefer Zwiespalt, wilder Kampf zwischen den rivalisierenden Hauptmächten, der ihre Kräfte verzehrte, der verhinderte, daß ein zweites Unternehmen gegen die gleichen östlichen Küsten als Abschluß der Perserkriege zu einer gewaltigen panhellenischen Tat sich erhob. Aber das ist von größter Bedeutung: Athen, vor einem Menschenalter noch vor den heranflutenden Persern aufgegeben und von diesen besetzt, bestritt mit seinen griechischen Bündnern mitten im Kampf um die Hegemonie in Griechenland allein den gewaltigen Krieg gegen den östlichen Großherrn der Welt, griff ihn mit seinen Machtmitteln von der See aus an, mit Willen, Kraft und Zucht, die aus der Begeisterung und der Entwicklung des Wertes des Menschen stammten, ihn schlagend, die stolze Überlegenheit seiner Organisation, seines Volkes und seines Bürgers über asiatische Massen von neuem erweisend, auch wenn man den Gegner nicht auf die Dauer von der See vertreiben, das Kerngebiet seiner unerschöpflichen Macht nicht angreifen konnte. Man gewann eine Lehre für alle Zukunft: mit der Flotte allein war die Küste wohl zu berühren, aber das Land nicht zu erfassen, Persien nicht zu demütigen, solange nicht ein Landheer — dem das immer gelang — angesetzt werden konnte. Athens Kraft, seine Seekriegführung erreichten hier ihre äußerste Grenze. Aber man gewann mit stolzem Selbstbewußtsein auch den Abschluß des Perser-

Digitized by Google

krieges, ein Abkommen, dank welchem die Küstenstrecken des halben Kleinasien dem Perser entzogen wurden, die Trennungslinie zwischen Orient und attischem Reich, Orient und Griechen gezogen wurde und zugleich die tatsächliche Anerkennung des attischen Seereiches sich ergab. Dieser folgte bald nach Rückschlägen auf griechischem Boden der Verzicht auf die im Bruderkrieg eroberten Stellungen in der Peloponnes, nach welchen auch der spartanische Gegner sich zur Anerkennung des Reiches entschloß. Tiefer Friede breitete sich aus, die Herrschaft des Einen Mannes, Perikles, des weisesten Staatsmannes der Griechen, gestaltete in ihm das Leben in Stadt und Staat, im Reich und seiner Wirkung auf die Welt, aber viel herrlicher noch im Geist und Herzen seiner Bürger neu und zu vollkommener, ewig normschaffender Vollendung.

In dem Jahrhundert, seitdem die Perser Nachbarn der Griechen, Herren ihrer kleinasiatischen Brüder, Todfeinde, Sieger, aus allen östlichen Meeren verdrängte Besiegte geworden waren, waren die getrennten Welten sich näher gerückt, um schließlich sich doch wieder zu entfernen. Konnte der Geist des gebundenen Orients den Griechen Kleinasiens unbekannt bleiben, wo sie, Untertanen des gleichen Herrn, Betätigungsmöglichkeiten allüberall erhielten? Die tiefsinnige Lehre des Propheten, der die persische Religion geschaffen hatte, ihr dualistischer Grundgedanke trat in den Gedankenkreis der griechischen Weltdeuter ein; aber nur als Anregung, um weiter verarbeitet zu werden. Praktische Staatseinrichtungen wirkten auf die Bildung griechischen staatlichen Organisierens, aber um verändert, den besonderen Verhältnissen angepaßt zu werden. Die Kenntnis der ungeheuren östlichen Welt wurde fast spielend aus der Reichsorganisation Asiens gewonnen: wie unendlich hoch ist da zu bewerten, daß ein westkleinasiatischer Grieche vom Großherrn selbst an die Spitze einer Unternehmung gestellt wurde, der die Aufgabe zufiel, die Induslandschaft, die Verbindung zwischen seiner Mündung und dem mesopotamischen Küstengebiet zu erkunden. Der Grieche wurde der Erforscher des Weltrands, hinter dem in Nebel und Märchen nur noch Wundermenschen und Wundertiere hausten. Und kaum mehr als zwei Jahrzehnte später wußte ein milesischer Geograph, der erste, welcher diesen Namen in der Weltgeschichte verdient, bereits von den Gandharern, den Hindus, den Anwohnern des südlichen Indus so gut wie von Hyrkaniern, Chorasmiern, Parthern am Nordrand Irans oder von Äthiopen und Arabern, von den Bewohnern Nordwestafrikas und Westeuropas zu berichten. Der Wissenschaft schien

Digitized by Google

die Weltweite zum Kosmos zu werden, zum zweigeteilten Gebilde, Europa und Asien. Das Volk aber, das vor Marathon, Salamis und Platää mitgekämpft hatte, lernte glauben, wie vielgestaltig das männerreiche Asien, wie stolz sein Herr, wie gotthaft-wunderbar der griechische Sieg über solchen Gegner war. Dann aber entstanden die ersten Keimzellen griechischen Wirkens in der östlichen Welt, die ihrer nicht Herr wurde: Verschleppte wie jene Eretrier, die Böotier, die freiwillig dem Perser gefolgt waren, erhielten sich in der völlig fremden Welt noch bis in Alexanders Zeit ihre Sprache, Art und staatliche Haltung. Wie diese wurden auch jene Milesier zweisprachig, die kurz nach 480 auf des Großkönigs Befehl im fernsten Nordosten des Reichs, in der Sogdiana, sich ansiedelten und dort noch von Alexander gefunden wurden; sie saßen an der Handelsstraße nach Nord- und Ostasien, gewiß nicht, um zuzusehen, wie die anderen den Gewinn einsteckten; sie waren die Vorläufer der Griechen, welche in späterer Zeit hier griechisches Wesen heimisch gemacht haben. Flüchtlinge aus der Heimat suchten die Höfe des Großkönigs, seiner Statthalter in Kleinasien auf; selbst Pausanias, Themistokles knüpften mit ihm Verbindungen an, von vielen anderen zu schweigen. Reisende zogen in Asien umher; ein paar Jahrzehnte später berichtete Herodot den Griechen von alledem, was der Osten war und bot. In der Zeit aber, als der Friede einkehrte (449), das attische Reich seine aller Welt sichtbare Macht und Wirkung offenbarte, zogen seine Händler an die Küsten Syriens, Palästinas, um dort die Waren Asiens auf attischen Schiffen zu verfrachten, selbst im Inneren Ägyptens setzten sie sich fest: Gaza, die volkreichste Stadt im Südostwinkel des Mittelmeers, prägte für ihren Verkehr mit Athen ihr Geld nach attischem Gewicht und attischem Münzbild. Athen war der Mittelpunkt des Welthandels geworden, und seine Stoßkraft trug auch sein Leben in die östliche Welt.

Davon zeugen vor allem die Werke der Künstler. Es hatte eine Zeit gegeben, wo in Ost und West das Bild des Menschen unter dem Druck allmächtiger Tradition, welche einmal Geoffenbartes, Gefundenes als Kanon betrachtete, in leiser Erstarrung zu schlummern schien und das Bild der Gottheit unveränderlich war. Jetzt aber machte sich im Griechen der Drang frei, gleich dem wachsenden Leben selbst, die Fülle der Schönheit naturhaft bewegten Lebens zu gestalten, den Einklang zwischen Mensch und Natur, die vollkommene Harmonie, in welcher alle Ordnung und alle Bewegung ruht, zu schildern, den Menschen selbst, den auto-

Digitized by Google

nomen Geist und seinen ebenmäßigen Körper in ihrer Einheit und als Mitte der Welt zu begreifen. Vom Zug zu diesem Ziel der Beherrschtheit des Lebens in Freiheit ist alles Streben griechischer Künstler der großen Zeit erfüllt. Und damit erhob sich die griechische Auffassung von Form und Gehalt des Lebens wieder hoch über alles das, was der Orient kannte und übte, der noch immer uralte Bilder ewig wiederholte, obzwar er allenthalben spürbar aus tiefen inneren Quellen neue Verfeinerung, Verinnerlichung, imposante Individualisierung schöpfte. Der Unterschied zwischen diesen unergründbaren, weil gottgebundenen Gesichten und jenen den Kosmos selbst aus klarem Geiste schaffenden Gestalten offenbart den letzten Gegensatz zwischen unversöhnlichen, nie ganz ineinander auflösbaren Welten. Jetzt aber pochte das Neue, das Griechische auch an die Tore der östlichen Welt. Das zeigen zahlreiche, von der leichten Hand griechischer Künstler geschnittene Steine, Schmuck von Ringen und Siegel, mit ihren Bildern von Tieren und Menschen, welche zumeist für orientalische Herren gearbeitet waren. Entzückende Tiere, kleines Getriebe, schreitende, springende, jagende erfreuen den Blick. Eine persische Edelin (Abb. 2), ein üppiges Weib, eine Blume haltend, einen Becher kredenzend; dann vor allem der Großkönig selbst: hie und da noch ein uraltes orientalisches Schema streng wiederholend (Abb. 3), im Kampf mit Fabeltieren, dann sitzend, stehend, würdevoll schreitend (Abb. 4) oder in wilder Jagd begriffen hinter einem Tiere, hinter fliehenden Feinden (Abb. 5), um sie mit der Lanze zu erlegen; in einem Meisterstück, das noch in die sechziger Jahre des fünften Jahrhunderts gehören muß, steht er, hochaufgerichtet gleich Zeus, einen vor ihm hintüber zusammenbrechenden griechischen Hopliten niederlanzend (Abb. 1), wahrhaft ein Symbol für diese in fremdem Dienst sich selbst entäußernden Künstler. War es denn Verrat an der nationalen Sache, wenn Griechen solcherlei schufen? Sie mußten die Vorkämpfer werden, denen zugedacht war, die Festigkeit der geschlossenen Welt zu brechen, das

Abb. 2.
Persische Edelin.

Abb. 3.
Großkönig im Kampf mit Fabeltier.

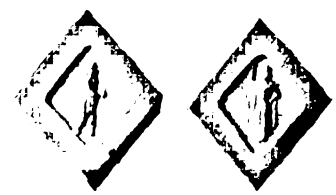


Abb. 4.
Geschnittene Steine: Großkönig.

Digitized by Google

Auge der andern zu öffnen, es an das Leben selbst zu gewöhnen. Nur einer oder der andere vergaß sich und sein sieghaftes Volk, wie jener, der noch die Größe des Weltherrn darstellte. In alledem werden nun auch — und die Folgezeit bringt immer mehr Material — alle Grundsätze der Erfassung und Wiedergabe der fremden Welt deutlich. Alte Schemata der orientalischen Kunst, erst getreu nachgebildet, werden dann mit neuen Motiven verquickt oder des inhaltlich fremden, abstrusen entkleidet, in die menschliche, gleichwohl erhabene Sphäre gerückt; plötzlich lösen sich auch die Gelenke, Beweglichkeit zieht ein, Rhythmus erleichtert den Stand, Leben sprüht aus Einzelnem und Gruppe, naturhaft schön wirkt verklärender Adel des Ganzen. Je weiter die Zeit fortschreitet, um so mehr häufen sich die Beweise: selbst auf diesen Außenposten folgte die künstlerische Betätigung der Griechen neuen Anschauungen und Strebungen der Heimat. Städte des südlichen Kleinasien, die sich alter Zusammenhänge mit der griechischen Welt erinnerten oder politisch zur neuen sich neigten, prägten Münzen, welche im kleinen diese Entwicklung widerspiegeln. Stadtfürsten wie die Herren von Sidon ließen sich Sarkophage fertigen, die erkennbar an ihrem griechischen Stil, teils dem fünften, teils dem vierten Jahrhundert angehören. Münzen von Tarsos (Abb. 6) verbanden um die Wende vom fünften zum vierten Jahrhundert freie griechische Bilder mit aramäischen Aufschriften. Selbst an den Satrapenhöfen Kleinasiens zog langsam hellenische Form ein; denn diese Herren waren in ständiger Berührung mit den Mächten der griechischen Welt, empfingen ihre Gesandten, bargen die Flüchtigen, unterstützten aus großherrlichen Geldern die sich befehdenden Griechen, nahmen ihre Jugend, die tapfersten, zuverlässigsten Krieger der Welt, in ihren Sold; einer von ihnen wagte mit diesen sogar rebellischen Kampf gegen seinen königlichen Bruder, und seine Scharen kämpften für ihn in der Ebene Babylons. Wie sie diese Überlegenheit der griechischen Menschen ohne Rücksicht auf diese selbst ausnutzten, so konnten sie sich der auflockernden, menschliche Kraft erst zur Höhe erhebenden griechischen Lebensgestaltung nicht mehr ganz entziehen. Ihr gehörte die Zukunft. In

Abb. 5. Großkönig hinter fliehenden Feinden.

Abb. 6. Münze von Tarsos.

Digitized by Google

mächtigem Fortschreiten war die griechische Welt gegen Asien. Es ist verständlich, daß die Enge der Heimat viele hinaustrieb, ihren Tatendrang zu befriedigen, ihre Überlegenheit auszubeuten, sich materiellen Gewinn in der trägen, weitmaschigen Welt des Ostens zu sichern. Diese Männer voll Unrast, Händler, Reisläufer und Künstler, auch Ärzte, Gelehrte, waren die Vorboten der kommenden Invasion.

Nachdem der mörderische Bruderkrieg zwischen dem attischen Reich und dem peloponnesischen Bund, welcher die letzten drei Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts füllte, ausgerast und Athens Macht in den Abgrund gestürzt war, wurde Sparta, ihr Erbe, der von neuen Koalitionen angefochtene, bald in neuen fast unaufhörlichen Kriegen überwundene Feind. Das Mutterland verzehrte allzuviel von seiner Kraft, statt sie gegen den Orient zu sammeln. Ein Vorstoß des Spartaners Agesilaos ins innere Kleinasien mußte abgebrochen werden; jäh ging er zu Ende. Die ständigen griechischen Wirren krönten das Werk der persischen Politik, welche die zähe Arbeit von Jahrzehnten belohnt sah, als sie die Hand wieder über die Ägäis halten konnte. Was im Kampf gegen den Nationalfeind vor hundert Jahren, was dem attischen Reich nicht gelungen war, die politische Einigung der Griechen, das konnte von Griechen nicht mehr geschaffen werden. Für Nationalstaat und unlösbare Interessengemeinschaft auf ewige Zeiten, nicht bloß in der Not, haben diese Partikularisten nicht viel übrig gehabt, so früh sie ihre geistige Zusammengehörigkeit gefühlt haben. Und mit dieser neuen Zerrissenheit des politischen Lebens brach ein neuer Schwall von individualistischen Strebungen durch, die völlige Atomisierung des Menschen war ihr jämmerliches Ergebnis. Auflösung der alten Formen, soweit man schauen konnte! In der Öde schalen Daseins gewann man indes Abstand von dem eigenen ohnmächtigen Wirken, Sehnsucht nach großen Menschen, Führern des Volkes, welche der panhellenischen Aufgabe, Kleinasien bis zu seiner Mitte den Griechen zu sichern, gerecht zu werden vermochten; man hörte von dem oder jenem, welcher unbekümmert um die staatliche Selbständigkeit der Städte sich ein kleines Reich schuf; man spürte, wie die Schranken zwischen den Stadtstaaten sanken, wie der starke Mensch, seiner Kräfte sich bewußt, Erfolg, Macht, ewigen Ruhm, Göttergleichheit forderte; da verkündete einer, Rettung komme nur von Führern, welche der Norm reinen ethischen Lebens sich schenkten, dort errichtete einer ein Herrscherbild mit den Zügen des persischen Großkönigs, eines Herren über

Digitized by Google

die Welt, in welcher die kleinen griechischen Städte aufgelöst sein werden, eines Schützers der Gerechtigkeit, eines Wohltäters der Kleinen, der sie mit freudiger Menschlichkeit umfängt, und zugleich eines gewaltigen Kämpfers für alles Gute in der Welt. In träumerisch weichen Bildern von Gottheiten, kraftgespannten Gestalten von Menschen zeigten sich die Gegensätze, welche in den bildenden Künstlern nach Ausdruck rangen. Der Ruf Platons hallte durch die geistige Welt: „Nicht der Mensch, sondern Gott ist Maß aller Dinge." Überall kündete sich neues Sehnen nach einer überwältigenden Tat, nach einem Menschen an, der nach Aristoteles' Wort „wie ein Gott unter Menschen", „selbst Gesetz ist". Einer der Beredtesten der Zeit prägte das Wort, daß zur Einigung der Griechen ein Mittler von außen kommen müsse: aus dem Gewirre wogender Kämpfe, zur Vollendung des Werkes, des Kampfes gegen den Orient trat die makedonische Macht hervor. Siegerin über die Griechen der Heimat nach langem Ringen, Gebieterin über den ägäischen Handel, stärkste Kampfmacht der Welt, voll kühner Volkskraft begann sie das Werk: „Wie ein Gott unter Menschen" wirkte der jugendliche Alexander, der König, Nachkomme des Herakles und Achill, welcher Makedonen und Griechen gegen den Orient führte.

Abb. 7. Attische Münze.

Das persische Großreich stand noch immer in seiner imposanten Größe, unberührt und unberührbar, wie es schien. Indes, in dem halben Jahrhundert vor dem Alexanderzug ließen sich doch Zerfallsspuren erkennen; weniger die zu allen Zeiten üblichen partikularistischen Bewegungen, welche der Zentralmacht das Dasein erschwerten, als vielmehr eine beträchtliche Stagnation des gesamten Lebens, Mangel an hohem Schwung, Untätigkeit, unfruchtbares Erstarren des geistigen Lebens sind solche Symptome. So konnte es kommen, daß Seestädte wie Rhodos, dann die jetzt erst die See betretende Landmacht Makedonien den persischen Besitz in Westkleinasien in ihr Geldsystem einbeziehen, ihre Währung zur normierenden machen konnten. Und selbst die politisch zerschlagene Macht Athen wirkte noch immer in weltweite Fernen: im Industal, in Baktrien liefen attische Münzen (Abb. 7) als gangbare Werte um und wurden sogar nachgeprägt; selbst die Fürsten Südarabiens haben diese schönen Stücke, welche ihr Gebiet wohl über Gaza erreichten,

Digitized by Google

kopiert. Denkbar war dies nur, wenn bei der politischen Ruhe die asiatische Macht dem ständigen wirtschaftlichen Druck der Griechen ausgesetzt war; die Kunde vom fernen Osten, aber auch der Handel mit ihm waren, gewiß dank den dort sitzenden Griechen, dank auch der starken Nachwirkung des alten attischen Reichs und seiner Weltgeltung offenkundig viel bedeutender als bei unserer trümmerhaften Kenntnis vermutet werden kann. Alles schien allenthalben zum Ende gekommen zu sein, die Welt harrte des Neuen, zur Großtat reif.

III

Mit gewaltigen Schlägen klopfte der makedonische Held an Asiens Tore; eines nach dem anderen sprang auf, einen Vorhof nach dem anderen durchschritt er stürmischen Gangs, unaufhaltsam weiter drängend. Elf Jahre fast unbegreiflichen Geschehens! Wie streitet man darüber, ob er seines Vaters Werk, die Vereinigung der Küsten der Ägäis, allein habe vollenden, ob er das südöstliche Meerbecken mit dieser Ägäis zum mare clausum habe machen wollen; das vom Athener Perikles einhundertunddreißig Jahre zuvor mit „napoleonischer" Geste begonnene Werk vollführte er vom Land aus — ohne zu rasten. Er fand am Euphrat und Tigris seinen Halt nicht, wo der Römer dereinst die Welten scheiden wird; er durchflog die iranischen Bergländer, bis er des Feindes Königsstädte in seiner Hand hielt, dort als Rächer der griechischen Götter das Sühnewerk am frevelhaften Perser vollzog und den unermeßlichen weltbereichernden Hort des Reiches entnahm. Er zog weiter durch das Kernland des Gegners, bis dieser tot und er sein rechtmäßiger Nachfolger war, er riß vom unbekannten Nordosten den Schleier, querte furchtbare Steppen, riesige Gebirge, weltenscheidende Ströme, unaufhörlich trieb es ihn weiter gen Morgen, um jenseits der Grenze des persischen Reiches den neuen Weltrand, von welchem man Kunde erhielt, zu finden — er kehrte um, ohne die Siegespalme aus dem Neuland zu holen. Aus unbekannten Tiefen neuen Menschentums schüttete er Gedanken, Pläne, Entwürfe, Neuordnungen während der letzten Monate und Tage seines Erdenwandels aus, von welchen eine ganze Welt leben konnte. Verstiegen, vermessen erschien der Unheimliche allen denen, welche den Anschauungen der rasch veränderten Welt nicht hatten folgen können. In seiner tiefsten Wirkung wird er erst jetzt ganz erfaßt werden, seitdem offenbar geworden ist, wie ungeheuerlich das Neue war, das von seinem persönlichen Vorbild ausging, wie

Digitized by Google

gewaltig der Nachklang in seinem Mythos sich auslebt, wie schrankenlos seine eilende Erschließung des Orients auf die Neugestaltung des politischen, wirtschaftlichen, geistigen Lebens der östlichen Welt weithin gewirkt hat. Der als Führer der Griechen ausgezogen war, um das allgriechische Programm zu verwirklichen, wurde der gewaltigste Vereiniger der Länder der Welt und führte die Bewegung Europas gegen Asien auf eine erste schwindelnde Höhe, in nie gekannte Weiten.

Jetzt erst feierte der griechische Individualismus seinen herrlichen Triumph. Welcher Soldat der Welt hatte je zuvor in ungehemmtem Siegeslauf solche Märsche vollbracht, solche Länder durchmessen? Welcher Feldherr hatte je zuvor so unaufhörlich feindliche Massen vernichtet, Land um Land sich geöffnet? Welcher Politiker oder Diplomat hatte je zuvor seinen Willen von Augenblick zu Augenblick dem Feind als Gesetz auferlegt? Er war ein König und wurde der Weltherrscher, er war göttlichen Bluts und wurde ein Gott, dessen Mythos unvergleichlich aufstrahlte über den Welten. Er wurde das Vorbild der nachkommenden Geschlechter. Jetzt wird verständlich, daß man von Alexander und seinem Künstler erzählen konnte, dieser habe, um die Größe seines Herrn aller Welt ganz begreiflich zu machen, den Athosberg am Nordrand der Ägäis zu einem Koloß umzuwandeln vorgeschlagen, auf dessen Hand eine Stadt von zehntausend Einwohnern sich entfalte. Der makedonische Soldat der Jahrzehnte und fast noch ein Jahrhundert nach dem Tode des Königs war diszipliniert und der tapferste der Welt, die gedrillten Verbände der Rückhalt der neuen Herren der Reiche, welche aus dem Universalreich ihres Größten sich ablösten. Der Makedone, der Grieche, vom König in die weiten Räume hineingerissen, gewöhnte sich an sie, streckte in ihnen seinen Willen, seinen Geist, wurde oft über Nacht, nach einem jähen Marsch, durch einen kühnen Schlag sein Reich virtuos sich bauender Feldherr und Herrscher, wurde Staatsmann, der vor den Ausmaßen, wie sie das Vorbild lehrte, nicht mehr zurückschreckte, wog und probte, zugriff und gewann, mit allen Mitteln des Geistes, des Willens, der materiellen Macht, welche Ost oder West boten, sich durchsetzte, wurde Diplomat mit allen Künsten geschmeidigen Wirkens, mit aller denkenden, große Ideen verwirklichenden Kraft, wurde König und Herrscher über Welten kleineren Umfangs, aber weithin aufgeschlossenen, intensiv und rationell bewirtschafteten, ertragfähigen, darum seine Macht immer weiter steigernden Reichen. Als Alexander auszog, den Osten zu

Digitized by Google

öffnen, schwankte man, ob er seines Lehrers Rat befolgen werde, Führer der Griechen zu sein, diese zu Herren über die dienende Welt erheben werde. Kurz vor seinem Fiebertod hatte er noch nachgesonnen, wie man die Welten, die Völker verschmelzen könne. Die nach ihm kamen, haben die Gedanken des allen Menschen Entrückten weithin wenn auch einseitig zu verwirklichen getrachtet.

Alexanders Reich umfaßte alles Gebiet von der Adria bis zum Indus; unter seinen letzten Plänen begegnen solche, mit denen er die Unterwerfung des Westens, die Einbeziehung des Nordens, die Vereinigung der Meere erwog. Die ganze bewohnte Erde, soweit die Wissenschaft sie kannte, mußte also sein Eigen werden. Unerfüllt blieb dieser Wunsch; aber der Gedanke blieb nicht Ideal, sondern wurde das Programm für die folgenden Geschlechter und ihre Führer alle, welche je in seine Spuren traten. Aus dem Streit um das Erbe aber hoben sich nach wuchtigen Kämpfen Einzelreiche ab, welche für Generationen die Umrisse der altorientalischen Reiche behaupteten, erst allmählich unter dem Druck neuer Mächte von Ost und West zusammengeschrumpft sind. Über sie geboten die von Alexander erzogenen Feldherrn als Könige und Götter. Ihre Stütze waren Makedonen und Griechen, die bevorzugte Schicht. Der Weltreichsgedanke, die Weltreichsorganisation Alexanders, altes Gut des Orients, gingen eine Vermählung ein mit dem Gedanken und dem Gefüge der griechischen politischen Welt, traten ins Bewußtsein der westlichen Menschen als lebendige, verständliche Gegenwart ein, im Alexanderreich ihre Höhe und Weihe für alle Zukunft erhaltend, solange es von Griechen oder griechisch denkenden Menschen gelenkte Großreiche gab. Denn schon der große König und nach ihm alle Herren Asiens haben über die unendlichen Landschaften das weitmaschige Netz griechisch gefügter, von Griechen bewohnter und gepflegter Städte geworfen. Vom Mittelmeer bis an die Schwelle Nordostasiens und zur Küste des Indischen Ozeans zogen sich diese in ungewöhnlicher Zahl hin, an militärisch bedeutsamen Punkten gelegen, den Handel aufsaugend und fördernd, hüteten sie heimische Sitte und Sprache, trugen sie heimisches Denken in die unerschlossenen Gebiete, welchen sie Mittelpunkte werden sollten und teilweise geblieben sind bis auf den heutigen Tag. Um sie zu bevölkern, hatte schon der König die Bewohner des Mutterlands aufgefordert, in die Ferne zu ziehen; ja er hatte zuletzt ohne Rücksicht auf Tradition und völkisches Leben geplant, Verpflanzungen in größtem Umfang her-

Digitized by Google

über und hinüber vorzunehmen, wie er sein Heer durch Perser ergänzt, Orientalen in die Ämter berufen, seine Soldaten mit Orientalinnen verbunden hat. Unter den Nachfolgern strömten die Wagemutigen in die östlichen Gebiete, stießen dort zu den älteren Siedlern, den zurückgelassenen Soldaten, den ersten Schüben oder fanden dank königlicher Anordnung neue günstige Plätze. Dieser Strom muß lange angehalten haben. Die Griechen in Ägypten, in Vorderasien, in den Städten Irans und Baktriens zogen die beste Kraft aus dem Mutterland an, das verarmen mußte, erhielten sich ihm zu Dank in Generationen volkreich und frisch, ihre Art bewußt hütend, mehr jedoch im ägyptischen und baktrischen als im vorderasiatischen Gebiet. So verschwendete Europa mit nie gekannter Freigebigkeit sein Blut in Überfülle an den Orient.

Das Reich wurde mehr denn je in vergangenen Zeiten ein einheitliches Wirtschaftsgebiet. Das königliche Geld herrschte, das sein griechisches Bild, seine Göttersymbole, seine griechische Aufschrift in die entferntesten Winkel der Welt trug. Es glich aus und vermittelte, und die Geldwirtschaft drang in Landschaften ein, welche sie bisher nicht gekannt hatten. War es zu bezweifeln, daß, wenn seine Städte blühten, seine Straßen offen standen, seine Grenzen noch weiterhin sich dehnten, der Friede in der Welt den Tausch zwischen fernsten Zonen, rationelle Ausbeutung weiter Gebiete, Hebung der Zentralmacht in nie gekanntem Umfang zur Folge hatten? In den Teilgebieten mit ihren eigenen Münzen, ihren weitgespannten Handelsinteressen, ihrer — wie etwa deutlich erkennbar in Ägypten — feindifferenzierten Gliederung des gesamten Wirtschaftsbetriebes im Staat und Land sind aus solchen Erträgen Schätze aufgesammelt worden, welche aus diesen Einzelteilen früher nie herausgearbeitet werden konnten. Auch in all diesem verbanden sich orientalische Wirtschaftssysteme mit der gesteigerten Intensität und Rationalisierung griechischer Unternehmung. Und alles wuchs ins Große: wo hatte Griechenland oder sein Kolonialgebiet vor Alexanders Zeit je solche Ansammlungen von geschäftigen Menschen in Städten gekannt, wie der Orient sie jetzt in seinen Großstädten barg?

Der Schwerpunkt der griechischen Welt war weit in den Osten hineingerückt: Babylon sollte der Mittelpunkt, die Hauptstadt des Reiches sein. Hier ruhte die Wurzel des asiatischen Königtums und Weltherrschertums. An diesem Durchgang vom oberen zum vorderen Asien, von den Osträumen zu den Weträumen der Welt, oder in seiner Nähe saßen

Digitized by Google

die Herrscher der Griechen, der Parther, Sassaniden und Araber, alle die, welche Iran mit Vorderasien verbinden wollten. Babylon wurde noch die Mitte des Kartenbildes der Welt, welches der größte Geograph der folgenden Generation auf Grund des Materials der Alexanderzeit entwarf. Weitgespannt, wie die Grenzen von dieser Mitte aus, sind die Interessen der Menschen, nicht nur der Händler und Soldaten, auch der Politiker und Diplomaten. Dem universalen Weltgebäude, das Alexanders Lehrer Aristoteles aufführte, entsprach nun, unter ganz neuen Aspekten, diese Wirklichkeitswelt. Und die Theorie fand sich in dem neuen Zustand rasch zurecht. „Gemeinsames Vaterland aller ist die geordnete Welt." „Alle sind Bürger eines Staats, statt trennender Gesetze und Verfassungen gibt es ein Leben einer Herde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft." „Der Erdkreis ist nun wirklich eine Stadt": so meinten die Denker, welche jetzt nicht mehr aus der Heimat des Griechentums, sondern bald aus aller Welt zusammenkamen, um ihren universalen Gedanken in griechischen Begriffen und Worten Ausdruck zu geben. Aus dem weiten Kosmos gewann die praktische Wissenschaft unendliche Bereicherung, vertraute Kenntnis, Schilderung von unbekannten, von östlichen Ländern, Völkern, Menschen, Tieren und Pflanzen. Die Lösung des Rätsels der Nilschwelle, die ungefähr richtige, später kaum mehr korrigierte Einschätzung der Entfernungen in Indien, die nun beginnende Aufhellung des Nordostens sind nur einzelne Proben von solchen Entdeckertaten. Die Grenzen der Welt wichen zurück und ihre Räume rückten zusammen. Was Gesandte an ausländischen, besonders der oder jener an prachtvoller Schilderung von indischen Höfen, was auf weiten Fahrten begriffene Feldherren, Kaufleute aus aller Welt mitbrachten, floß der griechischen Wissenschaft zu; sie war aber nicht nur expansiv: unermüdlich erforschte der griechische Gelehrte die Geschichte der Völker des vorderen Orients, drang in die Geheimnisse seiner Religionen ein, erschloß sich die Ergebnisse seiner tausendjährigen praktischen Wissenschaft wie der Astronomie, aber auch der Afterwissenschaft der Astrologie, baute das heliozentrische System, das neue Bild des Universum, und öffnete alledem auch die westliche Welt. Auch der Künstler blieb nicht zurück. Er schmückte die Höfe der Könige, die Städte mit ihren Plätzen und Tempeln, hier das imposante Bild eines willensmächtigen Königs, dort die Statue eines uralten Gottes neuschaffend, anderswo einen griechischen Heros oder Gott oder wieder fremden Göttern einen Tempel fremden Stils oder

Digitized by Google

eines Mischstils errichtend. Wie konnte er, der Werkzeug der allmächtigen Reichspolitik der Herrscher war, solchen Anforderungen gerecht werden, wenn er nicht einen allen Teilen des Volks zugänglichen, sie zusammenführenden Ausdruck, eine ihm zugleich wesenhafte Gebärde formte? Wieder zeigt sich, wie schon im fünften Jahrhundert, die selbstherrliche Gestaltungskraft des Griechen, der auf den Werken der letzten Meister griechischer Kunst des vierten Jahrhunderts, Skopas, Lysipp, vor allem Praxiteles aufbaute: immer herrischer verfügte er über das Material, immer virtuoser über die Form, er kannte alle Proportionen, Verschiebungen, Verkürzungen, er strebte nach naturhafter Klarheit des Umrisses, Reinheit der plastischen Form, Schönlebendigkeit des Gesamtbildes, nach Wohlklang zwischen innen und außen. Wo eine orientalische Form ihm stärkere Verpflichtung auferlegte, rundete er ihre Glieder, sammelte er die Gruppen von einem Augenpunkt aus, lockerte er die starre Frontalität. Mit ergötzlicher Freude bemächtigte er sich aller bunten Wirklichkeit aus dem bewegten Gewühle der großen orientalischen Städte, der Karikatur, der Abnormität, absonderlich fremder Rassen, der lustigen Szene von der Straße. Wenn er fremde Götter wiedergab, so wurde das eine ganz griechische Interpretation; denn er schränkte das Aufdringliche am Fremden ein, erinnerte oft nur mit einem Attribut, mit der Tracht, der Gewandung an die Herkunft und Bedeutung; die Gestalt, gelöst, bewegt, ist hellenisiert; unter dieser birgt sich gleichwohl fremder Kern und Inhalt. Er schuf mythologische Szenen nach oder neu, indem er wohl dabei ernstlich sich mühte, das Wesentliche zu sagen, indes ebenso hohen Wert darauf legte, das Abstruse abzustoßen. Wieviele altorientalische Götter sind durch diese Künstler weitesten Kreisen der Welt zugänglich gemacht, wie mancher ist neu geschaffen worden! Der Künstler wurde der Mittler zwischen dem Inhalt des Ostens und der griechischen, einer natürlichen Form; er war ein hervorragendes Werkzeug der Innenpolitik der Reichsherrscher, welchen an der Verschmelzung der Gegensätze zwischen ihren Völkern lag. Man begreift es, daß seine panhellenische Aufgabe wuchs, in dem Maße, wie der große König selbst schon die Barbaren gleich den Griechen als Instrumente seiner Politik wertete und nutzte, und erst recht, wie seine Nachfolger die völkisch geschlossenen, an Zahl überlegenen Massen ihrer orientalischen Untertanen mehr und mehr in ihre Rechnung einstellen mußten.

Denn unausbleiblich war diese Verschiebung des politischen Gewichts.

Digitized by Google

Drei Generationen mächtiger Herrscher haben, teilweise von romantischer Sehnsucht nach der Heimat erfüllt oder solche zum mindesten zur Schau tragend, hier Dichter um sich geschart, prunkvolle allgriechische Feste gefeiert, dort die makedonische Heimat in den Namen ihrer Neugründungen im fremden Land wieder aufleben lassen oder das solonische Gesetzbuch zur Grundlage des Rechts der neuen Weltstadt gemacht, Kulte der Heimat in Tochterkulten draußen zu neuem Leben geweckt, die verelendende Heimat mit Stiftungen überschüttet, in so vielem anderen den Willen kundgetan, echte Griechen zu bleiben. Aber einmal mußte doch der Strom von neuen Kräften, die das Alte, immer in Kampfstellung gegen die umgebende Welt verharrende, stärkten, schwächer werden, versiegen. Die herrschende Oberschicht zerfiel, neue, orientalische Elemente traten in sie ein. Und die Massen der Unterworfenen fühlten das Ermatten, sahen beginnende Verschmelzung, den Einsturz trennender Schranken; die Herren sanken, am stärksten in der vorderasiatischen Welt, zu den Massen der Orientalen langsam herab, während in Ägypten, seltsamer noch auf den Außenposten in Baktrien und an der Pforte Indiens ihre Kraft sich bewußter und länger hielt. Degenerierte Fürsten entbehrten des Rückhalts an ihrem Volk, und die Gärung begann.

Sie begann fast gleichzeitig in Ägypten — da freilich nicht sofort tief wirkend — und in Iran, wo in einigen Jahrzehnten die Macht der Seleukiden allmählich verdrängt und trotz einer kurzen Restauration ihres den fernen Osten sichernden Besitzes beraubt war. Man spürt es sofort an den Bildern der Münzen, wie stark diese Reaktion einsetzte. In den Anfängen noch griechische Bilder, dann noch leicht hellenisierende Porträts, hie und da noch griechische Figuren, bald aber das öde Einerlei flacher, oft fast linear gezeichneter Köpfe, Symbole, Szenen. Verblüffend wirken dann wieder einzelne Nachzügler wie die Herren, die an der Mündung des Euphrat und Tigris gebieten; noch um die Wende vom zweiten zum ersten Jahrhundert v. Chr. griechische Köpfe, griechische Symbole, griechische Schrift auf ihren Münzen; von dorther stammt später noch ein griechisch schreibender Geograph, dessen Name Isidoros vielleicht verrät, daß alexandrinische Seefahrer, Händler dort nisteten und ihre Götter verbreiteten. So war es vielerorts.

Digitized by Google

IV

Das Merkwürdigste, aber in beträchtlichem Umfang paradigmatisch bleibt indes die Entwicklung am Ost- und Nordostrand Irans. Schon bald nach Alexanders Rückkehr aus Indien war in den nordwestlichen Landschaften die Bewegung gegen die fremden Eindringlinge in Gang gekommen. Nach seinem Tode aber setzte sich ein junger Inder, der wie es heißt, einer niederen Kaste entstammte, als Führer von Gruppen durch, welche den Angriff auf die makedonischen Garnisonen wagten und das Fünfstromland zurückeroberten. Es war die erste Einbuße an Land, welche die Erben des Königs aus der Reaktion des Orients gegen die Fremden erlitten. Der erfolgreiche Tschandragupta hielt dann auch die Angriffe des Königs Seleukos aus, welche der Wiedergewinnung des Verlorenen galten, und zwang ihn zur Umkehr: Indien schien außerhalb der westlichen Welt bleiben zu sollen. Bezeichnend ist der Vertrag, welcher zwischen den Kämpfenden zustande kam: für fünfhundert Elefanten, eine unschätzbare Verstärkung der seleukidischen Heeresmacht, erhielt der Inder die Provinzen am Ostrand Irans als Besitz. Er breitete seine Herrschaft bald über die ganze Gangeslandschaft aus, wurde der erste Großherr im nördlichen Indien und herrschte, gestützt auf ein starkes Heer und mit Kraft und Weisheit über die wohlgeordneten Provinzen seines festgefügten Reiches regierend, von Meer zu Meer. Es ist das erste indische Großreich, welches die Geschichte kennt; ohne Zweifel ist es nach dem Vorbild der von den Persern seit Jahrhunderten geübten, aber durch Alexanders Willen gestrafften iranischen Praxis entstanden. Der Herrscher dieses Reiches, welcher die Anregung zur Abwehr und zum positiven Schaffen aus der Invasion Alexanders empfing, trat als ein weiteres Glied in die Reihe der vielen Dynastiebegründer, welche auf asiatischem Boden die Kräfte ihrer Persönlichkeit staatbildend verdichtet haben: eben daß dieses nicht früher geschah, ist der deutlichste Beweis für die ungeheure Wirkung des plötzlichen Erscheinens des westlichen Eroberers, für die Kräfte des Widerstands, welche er freimachte, aber auch für die Kräfte der Ordnung des Lebens, welche von ihm ausgegangen sind. Tschandraguptas Dynastie stand, wie so oft im Orient, für drei Generationen fest; in fast organischem Wachsen entfaltete sich und nahm ihre Macht wieder ab; in der Mitte, auf der Höhe dieser Entwicklung stand der dritte, Aschoka, welcher den Gründer des Reiches weit übertraf, da er die aufgespeicherten Mittel zur Verfügung hatte; er breitete seine Herrschaft über einen großen Teil der

Digitized by Google

Halbinsel aus. Kaum sechzig bis siebzig Jahre nach Alexanders Tod war der Großkönig unbestrittener Herrscher über eine Welt. Als Anhänger Buddhas hat er jetzt den Buddhismus zur Staatsreligion erhoben. Er hat die schwierige Frage: Weltherrschaft oder Weltflucht, vor welcher nach den heiligen Schriften Buddha selbst gestanden hatte, entschlossen gelöst, indem er, Mönch und Weltherrscher zugleich, Schützer der buddhistischen Religion und ihrer „inneren Mission", Verbreiter des wahren Glaubens nach allen Seiten der Welt, selbst bis in die Reiche des Mittelmeeres, wurde, wie er in seinen Edikten erzählt, deren Stil die Herrscheredikte des Westens nachahmen. Nach dem Grundgedanken seines Glaubens verwirklichte er den Wohlfahrtsstaat; er vervollkommnete sein Volk, indem er es auf sein ewiges Heil hinwies. Er ließ das Schwert ruhen und rosten: nur noch durch Werke des Friedens wollte er wirken, den Glauben verbreiten, das Reich des Mitleids und der Liebe schaffen und verewigen. Unter ihm begann auch die einheimische Kunst ihre ersten Schöpfungen zu zeitigen, asiatische, primitive Werke, welche überall Spuren persischen, überhaupt vorderasiatischen Einflusses in Formgebung und einzelnen Zügen aufweisen, aber frei von der Berührung mit der griechischen Welt sind. Erklärbar ist dies nur aus dem Willen zur Ablehnung alles westlichen, aus welchem das Reich überhaupt entstanden war; es ist aber nicht zu übersehen, daß dieses künstlerische Bestreben von Figuren großer Götter kaum etwas gezeitigt hat, vor allem, daß kein Bild des Religionsstifters selbst, Buddhas, geschaffen worden ist. Man erzählte in Reliefszenen von seiner wunderbaren Geburt und seinem Lebensgang, seinen Wundern und seinem Sterben, indes immer so, daß man nur die Zeugnisse seines Wirkens, nie seine Person selbst in der Szene erscheinen ließ. Hier blieb noch eine Aufgabe: die Darstellung des Erhabenen als göttlichen Menschen wurde das Werk der Griechen.

Alles in allem gesehen stand Aschoka, so tief seine Gedanken im Buddhismus verwurzelt sind, dem Gedanken des Wohlfahrtstaates nicht fern, welcher seit alters im Westen heimisch war: sein Königsideal erhielt seine Farben von seiner Religion, seine Formen aber aus der westlichen Welt. Von hier aus eröffnet sich der Blick auf ein weiteres, noch ungelöstes Problem: Just in Aschokas Zeit entstand auch das erste Großreich auf chinesischem Boden, und von da an bleibt, trotz des häufigen Wechsels der Dynastien, dies die stärkste Form staatlichen Lebens in China bis in die Gegenwart. Mag dazu noch soviel an Vorbildungen und Ansätzen vorhanden gewesen sein, mag vor allem die Anschauung vom chinesischen Weltkaisertum religiös

Digitized by Google

anders begründet gewesen sein als die des indischen Herrschers — auch sie ist wie die ganze Lehre vom Tao nicht mehr ohne Zusammenhang mit vorderasiatischen Ideen zu denken —, allzuviel spricht dafür, daß hier unmittelbare Verbindungen bestehen; denn nicht nur die überragende Haltung und Schaustellung des chinesischen Herrschertums, wie sie im Leben und Kult, in seinen Unternehmungen und seiner eigenen Glorifikation sich ausdrücken, sind dafür anzuführen, sondern die schlichte und doch so wichtige Erkenntnis, daß die großen Gedanken und Formen menschlicher Vergemeinschaftung vor Bergen, seien sie noch so hoch, und vor Flüssen, seien sie noch so breit, nicht Halt machen, sondern in weiteste Fernen wirken, entscheidet fast schon die Frage.

Fast anderthalb Jahrhunderte herrschte die Dynastie des Tschandragupta über das Reich, in ihren letzten Gliedern immer schwächer werdend; nach Aschokas Tod (232), der einen tiefen Einschnitt in der Gesamtentwicklung des Ostens bedeutete, blieb der ausgedehnte Besitzstand unter den schwachen Nachfolgern nicht dauernd vereint. Noch unter Aschokas Regiment, als im fernen Mittelmeer und in Vorderasien der zweite Ptolemäer und dritte Seleukide über Machtfragen in schwerer Fehde lagen, änderte sich auf dem iranischen Hochland die Lage. Die ewigen Konflikte, in welche das Seleukidenreich verstrickt war, erleichterten die separatistischen Gelüste einzelner Landschaften und ihrer Verwalter oder ihrer Herren. Die dauernde, fortschreitende Bindung und Schwächung der Zentralgewalt bewirkte zugleich die Schwächung des Grenzschutzes gegen das mittlere Asien. Nomaden aus der nördlichen Steppe drangen ins Reichsgebiet ein, bedrohten die in Baktrien blühenden, ihrer Art treuen Städte der Griechen. Da griffen diese zur Selbsthilfe. Unter Führung ihres Statthalters Diodotos (Abb. 8) empörten sie sich, machten sich von der Zentralgewalt frei und gründeten ein unabhängiges baktrisches Reich. Diodotos war sein Herr, der „Retter", wie man ihn nannte, auch er einer der Männer, welche in der Schule des neuen Geistes seine Erfahrungen gesammelt, aus den Gesetzen des entfalteten Individualismus sein Recht auf Thron und Herrschaft sich selber gesetzt haben. Als dann wenige Jahre später ein Einbruch eines Nomadenstammes in die südkaspischen Landschaften erfolgte, machte er gemeinsame Sache mit den Seleukiden und sie hatten Erfolg; der Barbar mußte in die Steppe zurückweichen. Aber trotz dieses anfänglichen Erfolgs war die Bewegung nicht mehr aufzuhalten. Bei einem neuen Einbruch gelang es ihnen, seßhaft zu werden, und daraus erhob sich,

Digitized by Google

Schritt für Schritt kämpfend und langsam Raum gewinnend, das Reich der Parther, welches dereinst über große Teile von Iran und Mesopotamien gebieten und die Römer immer erneut bekriegen wird. Es wurde bald der gefährlichste Gegner der baktrischen Griechen, nicht etwa dadurch, daß es sich nun unmittelbar an ihnen rächte, sie zu vernichten trachtete, sondern, weil es, je weiter es nach Süden und Westen vordrang, um so mehr die Verbindung dieser auf einem Außenposten aushaltenden Griechen mit ihrer Kraftquelle, dem griechischen Mutterland, dem Mittelmeer, der vorderasiatischen Welt abschnüren konnte. Auch hier schritt die nationale Reaktion gegen das Griechentum rasch fort: die Münzen zeigen schön, wie

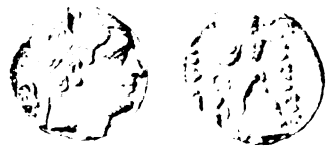


Abb. 8. Baktrische Münze.

Abb. 9. Baktrische Münze.

diese Entfernung von den griechischen (Abb. 9) oder griechisch angehauchten Typen zu völliger Barbarisierung sich vollzog. Diodotos muß bald nach dieser Begründung des parthischen Staates gestorben sein; über seinen gleichnamigen Sohn ist kaum etwas bekannt. Er mag anderthalb Jahrzehnte regiert und wird das Erbe des Vaters gefestigt haben. Kurz nach Aschokas Tode aber hat ein aus Magnesia stammender Grieche Euthydemos die Dynastie des Diodotos gestürzt, die Krone über das ganze Reich sich errungen und auf Kosten des indischen Reiches die Grenzen Baktriens erweitert. Damit ist klar, daß von Westen her schon stärkerer Druck auf Baktrien lag; wollten die Griechen sich noch durch Erweiterung ihres Lebensraumes Luft schaffen, so waren sie auf die östlichen, die indischen Landschaften angewiesen. Eingepreßt zwischen die Nomaden des Nordens und hinter ihnen die in Bewegung begriffene mittelasiatische Welt, die Parther und Iranier im Westen, die Inder im Osten, mußten sie in starker offensiver Abwehr Herrenschicht bleiben oder untergehen; mit einer Lebensfülle, welche wiederum die Kraft auch kleiner griechischer Verbände offenbart, haben sie, solange es möglich war, ihre Aufgabe erfüllt. Mit der Welt des Mittelmeers traten sie nur noch einmal kämpfend in Beziehung: Antiochos der Große hat, kurz vor dem Ende des dritten Jahrhunderts, die Grenzen seines seleukidischen Reiches noch einmal in ihrem alten Umfang wiederherzustellen getrachtet; er zog in den fernen Osten, führte

Digitized by Google

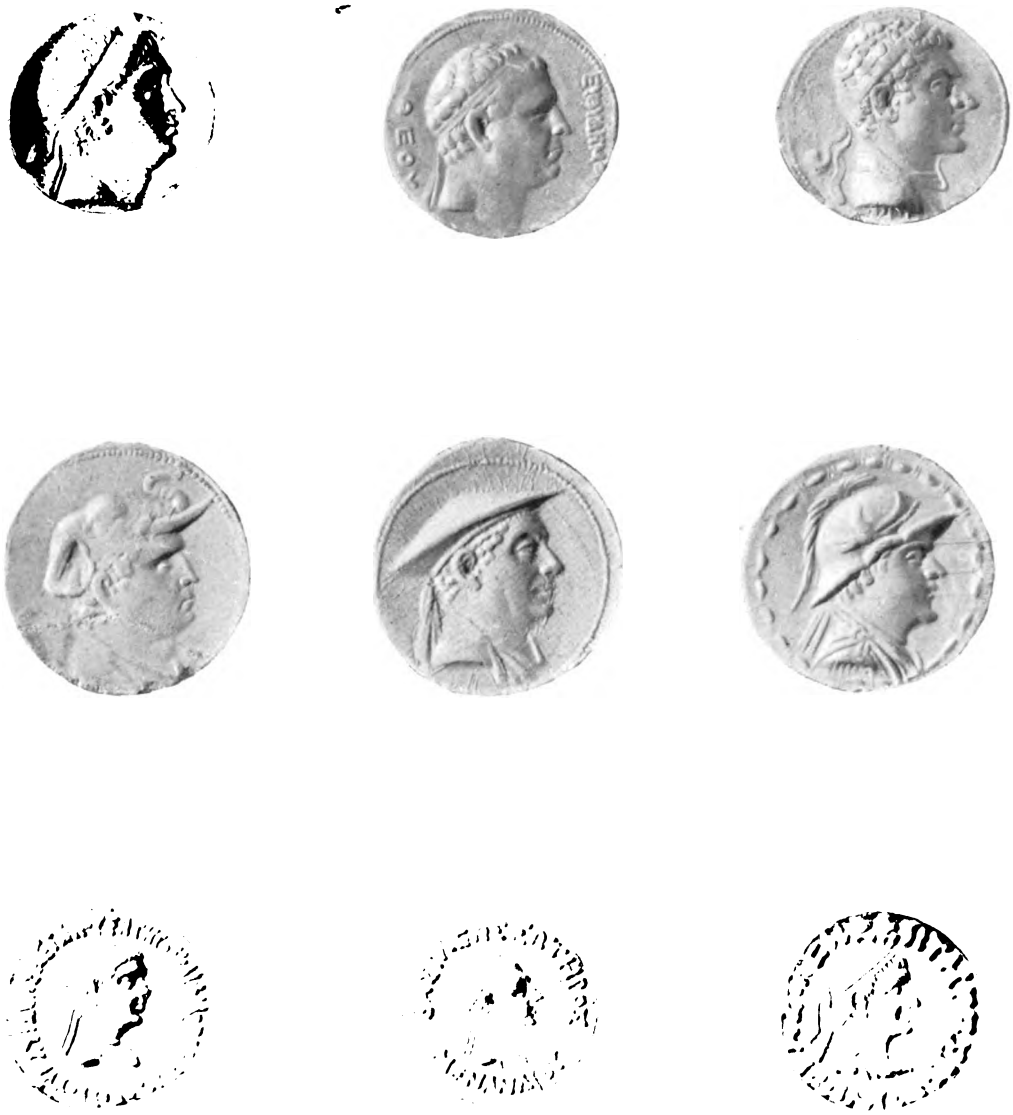
Krieg gegen Euthydemos, bedrängte ihn und war dabei, ihn zu bezwingen: da erklärte dieser Grieche, er werde die Nomaden der Steppe herbeirufen, welche alles Land barbarisieren würden, und brachte dadurch den König zu einem erträglichen Frieden und der Anerkennung seines Königtums. Antiochos setzte seinen Zug gegen Indien fort, kam aber nur bis ins Kabultal, von wo er heimkehrte. Der Beweis war erbracht, daß, wenn die Griechen des Westens Indien beherrschen wollten, sei es auch nur im Umfang des Alexanderreichs, diese Aufgabe den griechischen Herren Baktriens anvertraut werden mußte. Einige griechisch-baktrische Herrscher haben sie in den folgenden Jahrzehnten noch ein paar Mal zu lösen unternommen. Euthydemos' Sohn Demetrios brach in Indien ein, eroberte beträchtliche Teile des Nordwestens; mehrere Züge anderer folgten; in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, etwa in der Zeit, als das Mutterland, Makedonien und Hellas, Roms Provinz wurde, überschritt sogar einer von diesen Männern an der Spitze eines Heeres den Fluß, an welchem selbst Alexander der Große kehrtgemacht hatte und drang noch weit in das Innere vor, er eroberte auch das Indusdelta — aber auch diesem Menander war auf die Dauer der Erfolg versagt; nach zwei Jahren kehrte auch er zurück. Dies war das Ende der griechischen Expansionen in Indien, man spürte, daß die eigene Kraft zu der gewaltigen Aufgabe nicht hinreichte und eine großangelegte Expansion unmöglich war, da die Verstärkung aus der Heimat durch gleichartiges Heeresmaterial fehlte. Der Höhepunkt der politischen Wirksamkeit war sogar schon überschritten. Denn bald darauf schoben sich aus Mittelasien Nomadenvölker südwestwärts, drängten in die Gegenden des Oxus und Jaxartes und vernichteten um 135 v. Chr. die Herrschaft in den baktrischen Kernlanden des griechischen Reiches. Und fast gleichzeitig erreichte das chinesische Großreich, auf dem Wege durch Ostturkistan vordringend, die baktrische Grenze. Nach Süden abgedrängt, hielt sich die freie Herrschaft griechischer Könige an den Grenzen und in den Nordwestdistrikten Indiens noch längere Zeit. Aber vom Südwesten her war seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die parthische Macht im Vormarsch und bald beherrschten einzelne Parther weite Distrikte. Von allen Seiten wurden die Griechen abgeschnürt. In den sechziger Jahren des ersten Jahrhunderts wurde die letzte Herrschaft beseitigt, als die Bewohner des Pamirgebiets, von dem chinesischen Statthalter gestützt, durch die Pässe des Hindukusch vorstießen und Kafiristan und Udyana besetzten. Diese Saken haben die „indoskythischen" Reiche begrün-

Digitized by Google

det und behauptet, welche in der Folgezeit in Nordwestindien und tief nach Ostiran hinein bestanden. In der Zeit, wo die Römer das Euphratufer besetzten, und die letzten Reiche, welche einst am Mittelmeerrand aus Alexanders Erbe herausgebildet worden waren, unterwarfen, ist das äußerste Griechenreich im Orient untergegangen. Aber auch sein politischer Tod bedeutet noch nicht den Tod seines geistigen Lebens. Freilich, während die Römer in Asien die Hüter des Hellenismus blieben, ihre Größten in Alexanders Spuren weiterwirkten, stand im fernen Osten die griechische Kultur, des politischen Rückhalts am Reich verlustig, zunächst auf sich allein.

Das Reich der baktrischen Könige war aus Rebellion geboren und lebte durch Rebellion immer von neuem auf; während ringsum Gefahren von solcher Größe brandeten, fraßen Streit und Verrat an seiner Kraft. Siebenunddreißig Namen von Herrschenden aus diesem Gebiet sind uns für knappe zweihundert Jahre bekannt: ein solcher Verschleiß an Persönlichkeiten begegnet sonst nur in frühorientalischer, spätrömischer und byzantinischer Geschichte. Da steigt einer zur Macht auf, andere, noch Kleine, warten der Stunde, ihn zu stürzen, um selbst an seinen Platz zu treten. Meuchelmord bis zu der grausigsten Form des Vatermordes ist politisches Mittel. Der Kampf zwischen partikularen Gewalten und einer rasch stabilisierten Zentralmacht auch hier wie überall und zu allen Zeiten der orientalischen Geschichte, sobald jene spüren, daß diese die Zügel nicht mehr straff zu spannen vermag. Für kurze Epochen energischste Geschlossenheit, Einheit dank der Gewalt eines mehr abenteurerischen als legitimen Herrschers, eines Kindes dieser wilden Zeit ephemeren Glücksrittertums und tosender Verschwendung riesiger Kräfte. Blutreine Kinder dieses tollen Zeitalters sind diese Könige. Sehen wir ihnen doch in ihr Gesicht, das Künstler von erstaunlicher Ausdruckskraft auf den wundervollen Münzen (Tafel 6) bewahrt haben, so daß selbst der kleine Eingeborene, wenn er nur imstande war, solches Geldstück sich zu verdienen, nicht nur Achtung vor seinen Herren, sondern noch mehr Übung im Aufnehmen ihrer Kunst erhalten mußte. Diese imposanten Gesichter mit ihren gedrungenen Formen, gestrafften Zügen, ihrem weiten, trotzigen Blick! Selbstherrliche Gestalten, platzend von ursprünglicher Kraft, nicht von der feinen schlichten Hoheit der alten Zeit, nicht von belebenden Schatten umsponnen, sondern von brutaler Gewaltsamkeit, welche brennendes Licht rücksichtslos enthüllt. Wie ihre Praktiken — der Vatermörder, welcher seinen Wagen durch des Vaters Blut lenkte und die Leiche unbegraben wegwerfen ließ, nannte sich

Digitized by Google



BAKTRISCHE MÜNZEN

Digitized by Google

Digitized by Google

RÜCKSEITEN BAKTRISCHER MÜNZEN

Digitized by Google

Digitized by Google

obendrein den „Gerechten" — orientalisch, „sultanisch" sind, so auch ihre Haltung, wiewohl zu ihren Gunsten spricht, daß die Welt überall wilder geworden war. Und doch wußten sie in vieler Hinsicht Haltung zu wahren. So nannten sich mehrere der „Gerechte", der „Retter", „Siegbringer", „Unbesiegter", der „Erschienene", „Gott", „Großer König", aber kein Grieche griff zu dem persischen Titel „Großer König der Könige", welcher Griechen offenbar noch anrüchig war, während er von Nichtgriechen in diesem Gebiet später gerne getragen wurde. Diese Männer hatten also noch Gefühl für nationale Würde; sie lebten in der Vorstellungswelt des makedonisch-vorderasiatischen Königtums und trugen mit Pathos den Mantel Alexanderscher Größe. Zumal diese Titel in griechischer Schrift auf den Münzen zu lesen sind, also den Landsleuten galten und dem wohl nicht allzugroßen Kreis der baktrisch-indischen Oberschicht, welcher Griechisch verstand. Aber ein deutliches Zeichen, wie stark ihre politische Macht auch im Innern im Rückgang war, wie verhängnisvoll ihre eigene Entartung wirkte, sind die Münzen, welche seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts zugleich die runde Form der griechischen Typen aufgaben und zweisprachig beschriftet sind: es ist also jetzt nötig geworden, pompöse Titel auch den Eingeborenen in ihrer Sprache zu deuten. Dann gewähren die Darstellungen auf den Rückseiten der Münzen (Tafel 7) einen tiefen Blick in die gesamte Entwicklung von der Höhe des Griechentums zu der Tiefe der Barbarei. Da schreitet der ägishaltende, blitzschleudernde Zeus mächtig dahin; schwer ruht der kolossische Herakles; stehend setzt sich der Held den Siegeskranz aufs Haupt; Artemis eilt mit der Fackel vorbei; die Dioskuren jagen vorüber; mit Dreizack und Palmzweig steht Poseidon; häufig begegnen Athena mit der Eule, Athena mit der Ägis und dem Blitz, die Nike, Göttersymbole und Tierfiguren, die Kenntnis der Göttermythen voraussetzen. Fremde Form, ungriechische Gestaltung wird man in diesen anfangs erstaunlich sorgsam geprägten, später verlotterten Bildern schwerlich aufweisen können; nein, vielmehr sind alle Figuren leicht auf ihre Vorbilder, die Schöpfungen der alexanderschen Zeit zurückzuführen; ja, Bilder wie der ausruhende Herakles sind auch sonst in der vorderasiatischen Welt verbreitet und scheinen mit Alexander und seinem Königtum in Verbindung zu stehen. Man wird es nicht bezweifeln dürfen: diese Bilder sind der kostbarste Besitz, die Heiligtümer der Könige am Rande der griechischen Welt, welche gleiche Gedanken denken, gleiche Bilder schauen wie ihre Genossen im Westen. Ihnen waren sie gewiß auch in ihrem Inhalt nur

Digitized by Google

griechisch. Hie und da freilich begegnet in der Zeit, wo man schon indische Provinzen besaß, doch ein fremder Zug: jener Poseidon mit dem Palmzweig, oder ein Zeus mit einem Hekatebild auf der Hand, dann aber eine tänzelnde Frau mit einer Blume in flatterndem orientalischen Gewand, ein sitzender und die Nike haltender Zeus, vor welchem ein Elephant sichtbar wird, ein Stier, ein Elephant, ein Pferd: hier liegen schon griechische Interpretationen indischer Gottheiten und ihrer Symbole vor; aber ungezwungen bietet sich dann auch die Möglichkeit, daß selbst jene rein griechischen Typen der ältesten Zeit Deutungen auf fremde Götter erleichtert haben. Man nahm also, sicher seit etwa 200 v. Chr. Rücksicht auf die Ideenwelt der Einheimischen so gut wie in Alexandrien oder in Kleinasien, und mit der fortschreitenden Rücksichtnahme auf die Unterworfenen überhaupt, vor allem seit der Ausbreitung der Herrschaft auch über indisches Gebiet, ergab sich die Aufnahme fremden, der Austausch mit eigenem Ideengut ganz von selbst. Jener König Menander, welcher die Grenzen des Reiches vorübergehend weit nach Osten hinein vorschob, gilt in der buddhistischen Tradition als der Ausfrager des buddhistischen Weisen; von ihm erzählt noch griechische Überlieferung, nach seinem Tod im Feldlager hätten die Städte des Reichs sich um seine Asche gestritten und Frieden erst dann gegeben, als sie an alle verteilt und in je einem Grabmal beigesetzt worden sei — womit wohl ein Zug aus der Buddhalegende anklingt, aber im Grunde nichts anderes gemeint ist als die Beisetzung in den Stupas, die ursprünglich Grabmäler der Könige waren. Auch die Münzen offenbaren die Annäherung der Welten. Es ist außer Zweifel, daß diese Durchdringung, ja das Überwuchern des fremden über das griechische weiter fortschritt, je älter, müder, verfallener die politische Kraft der Reiche wurde. Aber während der Stil der Münzen, zuerst ein Muster der Münzprägung überhaupt, von lebendigster Körperlichkeit zu immer leererer Verflachung hinabsank, begegnen ungewöhnlich lange die griechischen Formen, Typen, Gestalten. Aber auch z. B. in Ägypten sind sie noch Jahrhunderte lang gebildet worden. Man hat einen Reichtum von Bewegungsmotiven von Stand- und Haltungsmotiven, von Kombinationen aus Attributen, Haltung und Tracht zur Verfügung, dank welchem jeder beliebige Sinn figürlich dargestellt, jedem Wesen eine griechische Gestalt gegeben werden konnte. Selbst unter den letzten Prägungen längst nicht mehr griechischer, sondern jener barbarischen, indoskythischen Herrscher begegnen immer neue Gestalten; auch reizvolle Nachahmungen bekannter Motive der kaiserzeitlichen

Digitized by Google

Kunst des Westens, so daß man fast den Eindruck gewinnt, es müßte ein intensives Hin und Her stattgehabt haben, sonst wäre überhaupt nur die Annahme möglich, daß nach den Gesetzen dieser griechischen Kunst an zwei ganz entfernten Orten ganz verschiedene Künstler auf die gleichen Gedanken verfallen seien. Eine erstaunliche Fülle von Varianten, eine bunte Gesellschaft von Göttern, wie es scheint nicht bloß indischen, wie Schiwa und Buddha, dessen Erscheinung durch die Beischrift seines Namens gesichert ist, sondern auch Persern, vor allem auch Alexandrinern, stellte sich ein. Dieser Schatz von Bildern liegt bereit, von der religionsgeschichtlichen Forschung unserer Tage längst noch nicht gehoben, ein lauter Künder des Gewirres von überall in der Welt durcheinander geworfenen, bald sich verbindenden, bald sich befehdenden Kulten, damit aber auch des Lebens, welches noch vom ungebrochen schaffenden Westen her an dieses ferne Weltgestade schlug.

War denn überhaupt die Verbindung mit dem Westen je ganz unterbrochen? Man fuhr seit der Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. wieder zur See von Ägypten nach Indien; indische Gesandtschaften erschienen an den Höfen oder Reiselagern römischer Kaiser, man karikierte in Ägypten den Inder, man konnte sogar indische Brocken im Theater einer ägyptischen Provinzialstadt hören. Die römische Orientpolitik lugte seit langem nach der Möglichkeit aus, das parthische Reich zu vernichten, und Cäsars Plan, nach Alexanders Vorbild Iran mit der westlichen Welt zu verbinden, aus dem ganzen Besitzstand der altpersischen, makedonisch-orientalischen und römischen Reiche ein Weltreich griechisch-römischer Kultur zu schaffen, in welches auch der unbekannte Norden einbezogen werden sollte, schien durch die langsam, aber planvoll ausgebaute Orientpolitik der römischen Herrschergenerationen soweit vorbereitet, daß Trajans Feldzug gegen die Parther (113—117 n. Chr.) die Verwirklichung bringen mußte. Der letzte gewaltige Eroberer der Römer drang bis zum persischen Golf vor, seine Gedanken eilten zu Alexander und nach Indien, da brach in seinem Rücken ein furchtbarer Aufstand aus, in welchem sein Eroberungswerk versank.

Nur langsam war Asien aus dem tiefen Schlaf, in welchen es durch Alexander gesenkt worden war, erwacht; die indische, die iranische Reaktion gegen die Griechen hatten nicht einmal ihre politische Herrschaft über den fernen Osten allein zu stürzen vermocht; es hatte der Barbaren des Nordens bedurft, um sie zu beseitigen, und dies war nur gelungen, weil sie, durch frischen Zuzug nicht aufgefrischt, zu schwach geworden waren. Die Reiche

Digitized by Google

des vorderen Orients waren nur zu einem Teil den Parthern, zumeist den Römern zugefallen; aber dieses hellenistische Rom, Erbe der alten Reiche, hoffte noch immer auf die Vollendung des Alexanderschen Werks. Darum wurde dieser Zusammenbruch des Jahres 117, welchem die unmittelbare Umstellung der römischen Politik auf Verzicht und Friedensarbeit folgte, entscheidend. Er stärkte viel mehr als irgend etwas vorher das Selbstbewußtsein der dienenden Völker. Jäher denn je zuvor lebte ihre geistige Kraft auf; heftiger denn je drängten ihre Götter in den Westen hinaus, von ihm Besitz zu ergreifen, Asien die Weltherrschaft zurückzugewinnen; der erlahmenden Kraft des in alle Weiten der Welt, des Ostens und des Westens hinausgestreuten Griechentums setzten sie unendliche Geschlossenheit und Fülle entgegen. Die Erschöpfung der westlichen Welt, Südeuropas vor allem, war so erschütternd, daß in knapp einem Jahrhundert die Mächte, welche aus allen Tiefen des geistigen, des materiellen, des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens sich freirangen, den griechischen Geist, die griechische Lebensauffassung, das griechische Herrschertum und seinen Staat, selbst die griechische Kunst mit ihren schönlebendigen Formen einengten und erstickten. Sie gaben einer neuen, das ganze Leben vereinheitlichenden Welt-Anschauung und Welt-Auffassung, Welt-Gestaltung und Welt-Lehre Raum. Griechentum und hellenistisches Römertum versanken mit der bisher herrschenden Schicht. Und, mögen noch soviele Erkenntnisse, Formen, Fragmente der griechischen Kultur in die neuentstehende geistige Welt hinübergerettet worden sein, überall in der westlichen Welt vermählte sich der orientalische Geist mit dem Geiste uralten, nie vergessenen Volkstums. In dem lange dauernden Kampf siegte der Orient, er gestaltete die neue Welt aus dem Geiste seiner Religionen, und er herrschte in ihrer letzten, siegreichen und mächtigen, die einst hellenistische Welt zur Einheit zusammenfassenden Religion Jahrhunderte, im Westen bald ein Jahrtausend.

V

In der Zeit des beginnenden Endkampfes waren die fernen Welten sich näher gerückt. Nicht nur der Verkehr zwischen Indien und dem Westen beweist dies zu voller Deutlichkeit. In den Tagen Trajans bereiste ein syrischer Kaufmann die Handelsstraße nach dem östlichen Turkistan und nach China, und seine Beschreibung bildete die Grundlage des Kartenbildes, welches die Geographen des zweiten Jahrhunderts von ihr gaben. Sie haben

Digitized by Google

aber auch die Summe aller Einzelkenntnisse über das große Indien bis zu seiner Ostgrenze und bis nach Birma und Siam hinab verarbeitet. Und im Jahre 166 n. Chr. erschien eine Gesandtschaft des chinesischen Kaisers vor dem römischen Herrscher. Wir haben keinen Grund zu glauben, daß es bei solchen tastenden Versuchen, sich näher zu rücken, geblieben sei. Man tauschte nicht nur Waren, auch die geistigen Güter wanderten. Dafür sind unter den Münzen, welche dem griechisch beeinflußten westindischen und und baktrischen Kreise angehören, der Zeugnisse die Fülle. Vor allem aber beweisen sie in dem gleichen Umfang wie alle Münzen, überhaupt alle Kunstdenkmäler der westlichen Welt, daß fast im gleichen Rhythmus wie in den westlichen Gebieten die Entartung des Münzbildes, die Verwilderung der Schrift, der Titulatur, selbst der Zeichnung sich vollzog, bis man plötzlich in den Gruppen, welche der römisch-kaiserzeitlichen Münze parallel stehen, deren Einfluß spürte. Mögen die schauerlichen Fratzen dickwanstiger parthischer Großen oder fast maskenähnlicher Köpfe von Skythen (Abb. 10, 11)

Abb. 10.
Indo-parthisch.

Abb. 11.
Indo-skythisch.

Abb. 12.
Vierarmiger Gott.

Abb. 13.
Schiwa-Poseidon.

da erscheinen: die Art, wie auf diesen Münzen der vierarmige Gott, wie Schiwa-Poseidon mit seinem Dreizack, Kranz und Stier (Abb. 12, 13), wie Buddha dargestellt wurden, kann nur griechisch sein. Sie sind von Griechenhand geschaffen und vorbildlich geworden nach der Weise des Orients dem Gesetz der einmal geoffenbarten und darum ewig gültigen Form verfallen. Den Andern blieb nur die Möglichkeit, sie aus der Höhe schönlebendiger Menschlichkeit in die Atmosphäre ihrer widernatürlichen Gestalten, ihrer verrenkten Körper und ihrer schlitzäugigen Gesichter hinunterzuziehen.

In der Zeit, als die griechische Herrschaft in Baktrien entstand, war, wie wir sahen, eine Kunstschule von außerordentlicher Kraft in den Städten die Verkünderin der Herrlichkeit griechischer Kunst. Was wir von ihr wissen, ist zunächst kaum mehr als die Münzen des dritten Jahrhunderts v. Chr. noch bieten. Aber aus dem, was die spätere Übung bot, läßt sich das Alte erschließen wie aus römischen Kopieen die altgriechische Kunst. Diese

Digitized by Google

Kunstschule war so wenig wie irgendeine andere griechische unabhängig von allem, was die vorausliegenden Künstlergeschlechter geschaffen hatten. Wie überall in der hellenistischen Welt, lebten auch hier die Formen, in welchen Praxiteles, Skopas und Lysippos, die Meister des vierten Jahrhunderts, ihre Gesichte verbildlicht hatten. Sie lebten weiter, wie es bei griechischen Künstlern Brauch war, fein moduliert, der fortschreitenden Auflösung entsprechend die einen noch sinnlicher, weicher, die andern noch pathetischer, rauschender, fast gewaltsam werdend. Paläste, Häuser, Tempel, Plätze in den griechischen Städten werden mit diesen Bildern geschmückt gewesen sein; die Statuen der Herrscher mit ihren eindrucksvollen Zügen waren gewiß überall zu sehen. Die Originale sind untergegangen; aber die Formen wurden vererbt. Seit den Zeiten, wo das Reich sich auch nach Indien hin ausdehnte, wurde der Wirkungskreis der schaffenden Künstler wesentlich erweitert, eine neue Tätigkeit dieser Männer begann. Seit Aschokas Tagen war auch über das nordwestliche Indien der Buddhismus verbreitet, die buddhistische Kunst nach einheimischen Anschauungen im Entstehen begriffen. Von dem Augenblick an, wo der Nordwesten Indiens den Griechen gehörte, bemächtigten sich ihre Künstler des neuen Feldes, die Darstellung der buddhistischen Stoffe in griechischer Kunstsprache begann. Gandhara, die Landschaft am Aufstieg zum iranischen Gebiete, ist für uns heute ihr Mittelpunkt, aber die Denkmale dieser Kunstübung sind erstaunlich weit gewandert, viel weiter, als je hätte erahnt werden können. Denn nicht nur im nördlichen Indien sind sie zu finden, sondern, wie die Entdeckungen Grünwedels und von Le Coqs ergeben haben, noch in einer Zeit, in welcher im Westen kein griechisches Bild mehr geschaffen worden ist, im vierten bis neunten Jahrhundert n. Chr. in dem fernen Gebiet Ostturkistans. Und wahrhaft wunderbar scheint die Reinheit der Erhaltung einzelner Formen selbst in diesem weltentrückten Land. Sie wird sehr einfach erklärt; denn von Importstücken, welche normbildend wirkten, wurden die einheimischen

Abb. 14. Athena.

Digitized by Google

Schöpfungen mit Hilfe von Modelln abgeformt. Mehr als ein Jahrtausend lebten diese Schöpfungen der Griechen im mittleren Asien, Reste einer längst versunkenen Welt; sie sind von ungeahnter Bedeutung für die Gesamtentwicklung des asiatischen religiös-künstlerischen Schaffens geworden.

Wir sahen schon, daß die vorgriechisch-indische Kunst das Bild Buddhas nicht geschaffen hat; überall, wo der Erhabene in den Szenen seines wunder-

Abb. 15. Pancika und Hariti.

haften Lebens handelnd erscheinen mußte, gähnt ein Nichts. Da trat der Grieche ein; er schuf das Bild des göttlichen Menschen, wie in dieser Ecke Indiens selbst die heilige Legende Buddhas mit Zügen aus dem Weltherrschermythos des Westens durchsetzt worden ist.

Wir kennen aus dieser gandharischen Kunst vor allem die buddhistischen Denkmale; wer nur sie sieht, verkennt die Lage. Denn auch wenn der Buddhismus durch Aschoka Staatsreligion geworden ist: darum waren die übrigen Götter nicht tot, die Kulte nicht ausgestorben. Und wenn Menander, der Grieche, sich für Buddha zu erwärmen schien, so ist das noch lange kein Beweis, daß nur etwa buddhistische Denkmale von den

Digitized by Google

Griechen geformt worden wären. Um auf ein Gegenbeispiel hinzuweisen: darum, weil der Kult des Sarapis, der Isis und ihres Kreises im hellenistischen Ägypten der mächtigste war und ihm das weitgehende Interesse der Künstler zufiel, ist die unendliche Mannigfaltigkeit der übrigen ägyptischen Kulte nicht etwa ihrem Gesichtskreis entschwunden. Die Fülle der erhaltenen Denkmäler beweist das Gegenteil: es gibt kaum einen ägyptischen Gott, welchen die Griechen nicht in ihre Kunstsphäre hin-

Abb. 16. Hariti, javanisch.

übergezogen, in griechischer Haltung und Tracht dargestellt hätten. Und wie die alexandrinischen Münzen und die Tausende von kleinen figürlichen Terrakotten dieses bunte Leben in der griechisch-ägyptischen Welt bezeugen, so beweisen die zahlreichen Götterdarstellungen auf den Münzen der griechischen, skythischen und parthischen Herrscher in Indien, daß die griechischen Künstler jeden Gott, zu dem der Auftraggeber eine Beziehung hatte, zu gestalten verstanden und gestalteten. Das kleine Bild der Athena (Abb. 14), welchem man nicht nur ältere der griechischen Heimat, sondern auch Geschwister aus Ägypten zur Seite stellen könnte, Heraklestypen, Silenfiguren, bakchische Szenen, Götterreihen und so manches andere plastische Stück bezeugen, daß, was die zahlreichen Münzen bieten, auch in großer Plastik — wie in Ägypten — offenbar

Digitized by Google

nach dem Vorbild berühmter Werke fast handwerksmäßig vervielfältigt worden ist. Oder: ein indisches Götterpaar in griechischem Typus hat seine völlige Entsprechung in einem von Griechenhand gestalteten Paar gallischer Schutzgottheiten; das Mittelglied zwischen diesen landschaftlichen Extremen begegnet im ägyptischen Alexandrien. Oder: ein Paar indischer Fruchtbarkeitsgötter, Pancika und Hariti (Abb. 15, 16), welche nebeneinander sitzend, von einer Schar spielender Kinder umgeben sind: es ist eine Muttergottheit, welche alle ihre Kinder in einem Jahre zur Welt bringt, und ihr Partner. Sie stillt zuweilen noch ein Kind; sitzend im Typus einer Demeter oder Isis (Abb. 17) oder stehend mit einem Mantelumhang, dessen Zipfel vor dem Schoß hochgenommen ist, so daß ein — kaum mehr verstandener — wulstiger Bausch vornüberhängt, ist sie selbst im Ausdruck ihres Antlitzes eine volle griechische Matrone (Abb. 18). Zug um Zug wird dieser Typus in den Ablegern festgehalten: dies der allersicherste Beweis von der Wanderung, der Vervielfältigung der sich gleichbleibenden Typen; schließlich aber ist in diesem Falle die Prüfung der späteren Leistung der asiatischen Kunst eindeutig möglich: Darstellungen der Göttin aus Java (Abb. 16), aus Turkistan, aus dem fernen Osten, mögen sie noch so asiatisch geworden sein, offenbaren die Herkunft von diesem griechischen Typus; daran kann kein ehrlich Urteilender zweifeln. Die griechische Kunst beschränkte sich also nicht auf die buddhistischen Stoffe. Von architektonischen Gliedern, von dekorativen, ornamentalen Stücken, von Kleinkunst, wie etwa einer kostbaren Reliefurne mit figürlichen Aufsätzen und aufgelegten Hochreliefs, von den zahlreichen Friesen von Eroten, Tritonen, Meerwesen nicht weiter zu reden, allein die Unzahl von Stand- und Bewegungsmotiven, von figürlichen Wiederholungen, von kompositorischen Schemata in den Relief-

Abb. 17. Hariti.

Digitized by Google

Abb. 18. Hariti.

szenen der Buddhalegende beweist erdrückend, daß ein ungewöhnlicher Reichtum von Formen und Motiven im einzelnen sowohl wie in der kompliziertesten Komposition aus „heidnischer" Kunst zur Verfügung stand. Die Illustration der heiligen Legende Buddhas durch die Griechen läßt aber nirgends die Beachtung der wiederholt dargelegten Prinzipien der Wiedergabe des Fremden durch den Griechen vermissen. Wie mag man angesichts der Gesamtentwicklung des „Hellenismus" darüber streiten, ob diese ungeheure Mannigfaltigkeit schon in der Zeit des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zur Verfügung stand; man sollte sich doch vor Augen halten, daß es viel mehr darauf ankommt, daß diese Kunstschule mit der Ausbreitung des Reichs vom baktrischen auch über das indische Gebiet folgerichtig in die Aufgaben hineinwuchs, welche sich boten, und dazu ein Wissen und Können mitbrachte, das ganz und lebendig in der Übung der Zeit Alexanders verwurzelt war wie in Ägypten und Vorderasien. Zu aller Sicherheit läßt sich das ganze Material sogar in zwei Gruppen teilen und ordnen, welche in ihren besten Exemplaren zweifellos nicht gleichzeitig sind, vielmehr zwei verschiedene Auffassungen und Stile verraten: einer Gruppe von Monumenten freien griechischen Stils mit griechischen Gesichtszügen, griechischer Ponderation, griechischer Tracht, steht eine andere gegenüber, welche Metallarbeiten zu imitieren scheint, vor allem aber schon viel stärker die asiatischen Züge betont: indischen Augenschnitt, überladenen indischen Putz, indische Weichlichkeit, Gliederverrenkung, Steifheit. Jene Gruppe der griechischen Denkmäler muß in ihren ältesten Exemplaren der freien, schöpferischen Kunst des dritten bis zweiten

Digitized by Google

Jahrhunderts v. Chr. angehören, diese andere entspricht durchaus der Masse der jüngeren Münzen, aber auch all den tausend Zeugnissen der Erstarrung des griechischen, der Überhandnahme des orientalischen Elements, welche sich allüberall verfolgen läßt.

Abb. 19. Buddha.

Und nun die Gestalt Buddhas selbst. Zwei Typen sind uns auf ungefähr datierten Münzen bekannt: der stehende, mit dem Nimbus, einem Leibrock und weiten, faltigen Mantel, welchen er mit der Linken leicht rafft, während die Rechte vorgestreckt war, aus der Zeit des etwa 100 n. Chr. regierenden Königs Kanischka; der mit verschränkten Beinen auf dem Pfühl sitzende (Abb. 19), der die Hand segnend zu erheben scheint, aus etwa der gleichen Zeit: beide Bilder sind durch die Beischrift gesichert. Es besteht kein Zweifel, daß dies die geläufigsten Typen überhaupt sind; unzählige Male sind sie nicht etwa nur in der Plastik der Gandharakunst, sondern in aller religiösen Kunst des buddhistischen Asien zu finden. Sind sie auch die ältesten? Ist also der Buddhatypus erst um 100 n. Chr. geschaffen? So wenig wie ein solcher Schluß zulässig wäre, wenn etwa auf alexandrinischen Münzen des endenden ersten Jahrhunderts n. Chr. zum ersten Male Sarapis oder Ptah oder irgend ein anderer Ägypter begegnete: da man weiß, daß Kanischka dem Buddhismus zuneigte, daß in seiner Regierung ein Konzil der Buddhisten stattfand, sind diese Münzen mit dem Bilde des Stifters aus diesem Anlaß geprägt worden. Beide aber kopieren den griechischen Typus. Es ist ein stehender Jüngling mit Nimbus, lockigem, zu einem Schopf über der Scheitelmitte hochgenommenen Haar, weichen, versonnenen Zügen, einem edlen Gesicht, in dem nur die mandelförmigen Augen an den nichtgriechischen Menschen erinnern, einem in natürlich fließenden Falten umgeworfenen weiten Mantel, welcher die Gestalt verhüllt, die er-

Abb. 20. Buddha.

Digitized by Google

hobene Rechte freigibt, während die Linke seinen Saum faßt. Er steht oder schreitet, schlicht, gefaßt, nachdenklich; kein Schmuck, keine Draperie weiter an der ganzen Gestalt: der Erhabene hat die Kleinodien abgelegt, davon zeugen die vom Gewicht der schweren Gehänge überhängten, nun leeren Ohrlappen. Das Flockenhaar zwischen den Augenbrauen ein Schönheitssymbol. Das ist alles. Das Ganze wirkt durch seine verträumte Schönheit. Ein Bild wie dieses (vgl. Abb. 20) kann nicht erst in der Umgebung der erstarrten Kunst geschaffen sein. Dagegen spricht die zarte Bewegung der naturalistisch-knittrigen Falten, das Versonnene des ganzen Ausdrucks und die volle, weiche Körperlichkeit: Apollon, Dionysos, die Knaben der praxitelischen Kunst, der „Eubuleus" sind seine älteren Verwandten. Und dargestellt ist ein göttlicher Mensch, der durch seine Einfachheit als Mensch unmittelbar wirkt, wie etwa Sophokles in der berühmten Statue des Lateran, deren Haltung die Buddhas zuweilen verblüffend nachahmt (Abb. 21). Die vielen mehr oder minder harten, handwerksmäßigen Kopien, die mehr oder minder vollständig erhalten sind, beweisen nichts dagegen, daß dieses Bild in die Zeit frischen, blühenden Lebens der griechischen Kunst im fernen Osten, ins Ende des dritten, spätestens an den Anfang des zweiten Jahrhunderts gehört. Von ihm hängen alle andern ab, sowohl der sitzende wie die vielen Darstellungen in den Szenen der Legende, in welchen nun der Erhabene handelnd erscheint. Und von ihnen heben sich die Typen leicht ab, welche die asiatischen Züge stärker betonen, strenger stilisieren — manchmal soweit, daß man den Eindruck von griechischen „archaisierenden" Bildern gewinnt —; erst recht die, welche den noch nicht Buddhagewordenen, den Boddhisattva im vollen Prunk seiner indischen Tracht zur Schau stellen (Taf. 8-10). Nur für den Boddhisattva (Abb. 22), welcher in sechsjähriger Meditation den Weg zur Erleuchtung sich zu erkämpfen sucht, scheint es in der griechischen, auch der späthellenistischen Kunst, sieht man einmal von den Totentänzern ab, kein Vorbild zu geben: man bewundert den Aufbau des sitzenden Skeletts, in welchem soviel Leben noch steckt, daß

Abb. 21. Buddha.

Digitized by Google

BUDDHA

Digitized by Google

Digitized by Google

BUDDHA AUF LÖWENTHRON

Digitized by Google

Digitized by Google

BODDHISATTVA

Digitized by Google

Digitized by Google

dieser Idee Gewordene, der Erleuchtung Harrende Leben und Zeitlosigkeit zu verbinden scheint, und vermag solchen grausigen Realismus nur

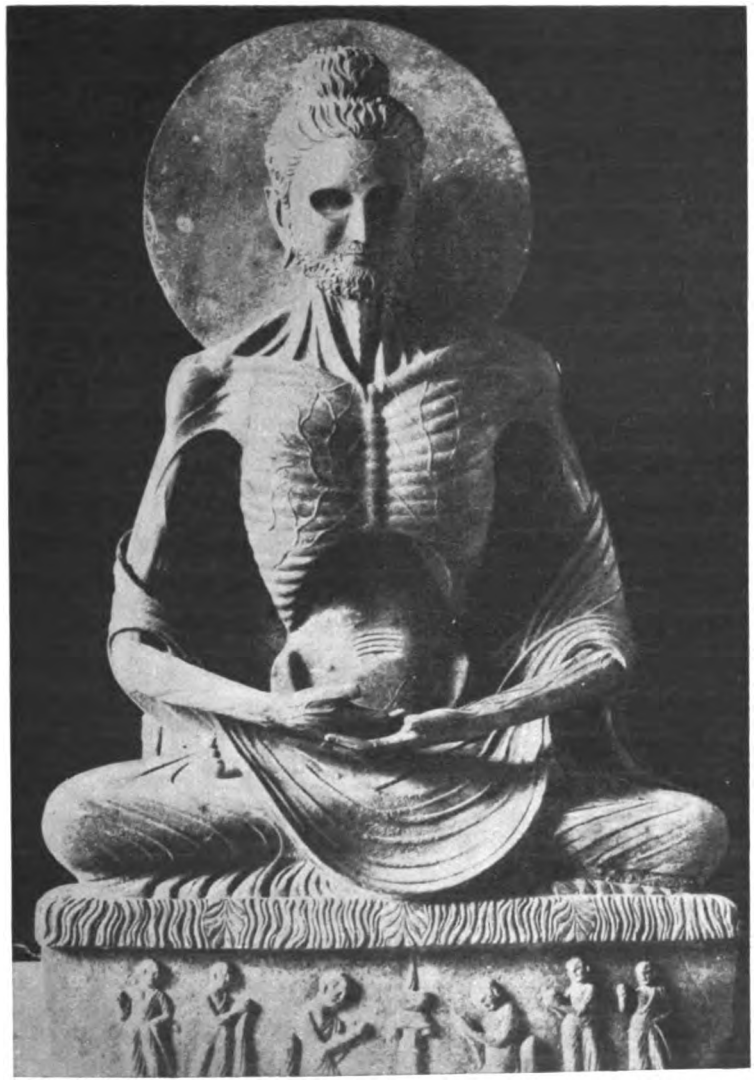


Abb. 22. Boddhisattva.

als ein Gemisch von Ehrfurcht vor dieser weltvergessenden Opferfähigkeit und von Groteske zu verstehen. Dieser griechische Typus scheint selbst in Asien nur wenig Nachhall gefunden zu haben.

Digitized by Google

Den Weg von jenem schönlebendigen griechischen Vorbild zu immer stärkerer Orientalisierung zu verfolgen, ist hier nicht mehr der Raum. Aber dies als sicheres Ergebnis zu buchen, daß griechische Künstlerhand aus griechischer Anschauung vom göttlich gewordenen Menschen und aus der indischen Erzählung vom irdischen Pfad des Erleuchteten das Kultbild der buddhistischen Religion schuf, ist der Mühe wert.

Dann begreift man aber auch, daß im östlichen Turkistan die Wirkung der griechischen Kunstschule von Gandhara nach fast einem Jahrtausend noch lebhaft zu spüren ist. Seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. reichte China bis nach Baktrien heran; das indoskythische Reich ist mit ihm in Berührung geblieben. Der Handelsweg durch das Tarimbecken war den Geographen des zweiten Jahrhunderts bekannt und sicher immer begangen. Die Ausstrahlung von Gandhara selbst ist weit und stark, die Schule lange Jahrhunderte offenbar gut mit Aufträgen versehen und in Blüte; Ostturkistan aber ermangelt der dem Bildhauer nötigen Steine, bietet jedoch in seinem Lößboden als Material Lehm, welcher mit Häcksel, Pflanzenfasern, Tierhaaren vermischt, geknetet, gestampft, aus Formen gepreßt wurde. Dieses Verfahren erklärt alles: die teilweise beträchtliche Qualität der gefundenen Bildwerke, vor allem aber die außerordentliche Lebensdauer und Frische der Typen; aus Formen gepreßt, machten sie die Wandlungen des lebendigen Kunstschaffens nicht mit, sie verschleppten die Entwicklung. Erst allmählich wandelten sich mit dem Schönheitsideal der Völker und dem Aussterben der gandharischen Schule, dem Auftreten neuer Kunstrichtungen asiatischer Herkunft die Formen der Gesichter; auch hier verläuft die Entwicklung von der Gandharaskulptur zu ihrer Umbiegung ins Asiatische.

Was die Expeditionen in das weltentrückte Gebiet zutage gefördert haben, ist in jeder Hinsicht bewundernswert. Plastik, Malerei, Literatur, Großkunst und Kleinkunst sind Zeugen eines Lebens, von dessen Höhe und Buntheit zuvor kaum eine Vorstellung zu gewinnen war. Womit konnte man sich bisher, wo man nur an Armut und urtümlich-einfache Lebenshaltung der Bewohner dieser Landschaften zu glauben gewohnt war, den Bericht eines byzantinischen Gesandten an das Hoflager eines türkischen Fürsten aus diesem Gebiete verlebendigen, in welchem von märchenhaften Kostbarkeiten aus Edelmetall, wunderbaren Webstoffen „serischer Herkunft", von unendlich pompösem Zeremoniell ausführlich die Rede war? Nun stehen die Fürsten, der Adel des Landes, vor

Digitized by Google

HELLENISIERENDE KÖPFE AUS OSTTURKISTAN

Digitized by Google

Digitized by Google

BODDHISATTVA

Digitized by Google

Digitized by Google

uns; nun kennt man die Höhlentempel mit ihren reichen Malereien, die Religionen, nicht nur den Buddhismus, sondern auch die manichäische Religion, iranische Vorstellungen in buntem Zusammen mit indischen und vorderasiatischen. Nun schaut man die Kunst: Köpfe von Männern und Frauen, Dämonen und Göttern, von Buddha und Mani. Da taucht plötzlich ein Männerkopf auf, voll und weich, als sei er von einem Griechen geformt, mit den wirren Locken, welche das Gesicht wie ein Blattkranz umrahmen; gesteifte Löckchen hochgekämmt an einen schweren Kranz, wie man sie aus dem endenden ersten Jahrhundert der Kaiserzeit kennt; oder zwischen braunhäutigen, schlitzäugigen, schielenden indischen Typen, an welchen die fast rokokohaften Lockenwellen seltsam auffallen, plötzlich wieder ein Gesicht, vergleichbar Karikaturen westlicher Terrakotten, welche irgendeinen Typ von der Straße festhalten; oder wilde löwenhaft, alexanderhaft fallende Strähnen; der Kopf eines Jünglings, welchen der oder jener ebensogut im griechischen Ägypten sehen könnte (Tafel 11). Dann letzte Erinnerungen, fast unverständlich gewordene Nachbildungen von antiken Gewandmotiven (Abb. 23), Schmuck, gekreuzte Ketten wie Ägypterinnen, Palmyrenerinnen sie tragen, letzter Nachklang dieses oder jenes Standmotivs. Befremdet dann das überraschende Fragment des Boddhisattva, an dessen Basis der wie ein griechischer Eierstab wirkende Lotos zu sehen ist (Tafel 12)? Und steht es um die Malereien anders? Da muß zugegeben werden, daß die ganze Fülle des hin und her strömenden Lebens und Verkehrs Anregungen aus aller Welt leicht erkennen läßt. Man unterscheidet völkische Typen, man malt in chinesischem Stil oder indischer oder auch manichäisch-persischer Manier. Man kopiert Musterbücher aus Ost und Süd, deren Motive aus vielerlei Reihen, langen Entwicklungen abzuleiten

Abb. 23.
Gewandstatue, ostturkistanisch.

Digitized by Google

sind; auch da fehlt der Nachhall aus jener längst untergegangenen Welt der Griechen nie ganz — wir vermögen ihn nur deswegen noch nicht so gut zu fassen, weil uns die Zwischenglieder von der griechischen bis zur turkistanischen Malerei fehlen; denn die gandharische Malerei ist so gut verloren wie in allem Wesentlichen die des vorderen Orients. Wer aber darauf achtet, wie die Bilder in Rahmen hineingepaßt sind, als seien es Tafelbilder auf gespanntem Grund, über welchem der Durchblick in die Ferne, auf Wiesen und Auen, wo Wild weidet oder davonjagt, sieht, daß der Weg von der hellenistischen Malerei bis dahin zwar weit ist, aber am Ende der Anfang noch erkennbar bleibt. Und wer die Ordnung der heiligen Bilder im Kapellenraum von dem Rechteck der Wände bis in das Kuppelgewölbe verfolgt, wird erstaunt sein, mit welcher — nur griechischen — Kunst der Maler die Scheitelsenkrechte von der Mitte des Kuppelgewölbes als Standort und seine Augenhöhe als Augenpunkt benutzt hat, um die leichte Perspektive herauszubringen. Da sind noch Erfahrungen, Wissen um die Malerei, technische Lösungen, welche hinwiederum auf die szenische Kunst von Gandhara weisen. So kehren auch in Ostturkistan die Gedanken und Gesichte immer wieder zum griechischen und von der griechischen Schöpfung abhängigen baktrisch-indischen Kunstkreis zurück, welcher selbst nur denkbar ist als letzter mächtiger Strahl der über Asien aufgegangenen Sonne des Griechentums.

Die Betrachtung hat ihren Abschluß erreicht. Ein Kreislauf fast zweitausendjährigen Geschehens ist in ihr umspannt. Vom Orient nehmend, da er die ältere Kultur besaß, aber seine Art behauptend, dann in Zeitaltern der Ruhe sie entwickelnd, hat das Griechentum die mächtige Welle, welche all sein Leben hätte hinwegspülen können, ausgehalten. Es hat von da an — dank zwei seiner erlauchtesten Söhne — den Kampf vorbereitet und eingeleitet, welcher im Alexanderzug weltweites Maß und weltumgestaltenden Erfolg gewann. Jetzt macht der Grieche Asien wie die westliche Welt griechisch. Seine politischen Kräfte erlahmen bald, seine Reiche schrumpfen ein, zerbröckeln und gehen unter, teils unter den Schlägen Roms, teils unter dem ewig zermürbenden Angriff der orientalischen Welt. Aber Rom hütet das Erbe Alexanders, seine Großen trachten, noch einmal Ost und West, Asien und Europa zum Weltreich griechisch-römischer Kultur zu verbinden. Am passiven Widerstand Asiens scheitert der Plan. Und nun beginnt in raschem Tempo

Digitized by Google

die geistige Kraft Asiens den erschöpften Westen zu überfluten. Was in Asien selbst an griechischen Formen des Lebens, an griechischem Ausdruck seiner Gestaltung verbreitet war, verschwindet allgemach, dem Ideal des Orients Raum gebend. Die Umbildung dieses griechischen Ideals aber bringt nichts Neues: das von Griechen geschaffene Buddhabild bleibt ein Symbol für die dauernde Wirkung des Griechentums auf Asien.

Die geistige Welt, die Religion, die Weltdeutung, wie der Orient sie auffaßt, haben die Griechen nicht aufzulösen vermocht, so wenig wie sie seine Glut und seine Trägheit, seine Landschaft und sein Klima hätten verändern können. Was dauerte, waren formale Werte. Was verging, war die rastlos unternehmende Kraft, kluges Forschen, energisches Gestalten; den Kampf gegen die irrationalen Mächte des Orients hat die rationale Weltgestaltung und Welthaltung der Griechen verloren.

Der Kampf zwischen Griechen und Asiaten, Europa und Orient war aber damit nicht für ewig zu Ende. Er hob von neuem an, er zog die gleichen Wege von den Zeiten der Kreuzzüge und der Reise Marco Polos bis in unsere Tage. Und wir stehen noch mitten inne. Wird Europa, die Erbin des Geistes der Griechen, nun siegen? Wird es Europa nun gelingen, die orientalische Welt zu meistern und ihren Geist aufzulösen? Oder wird Europa einer neuen Orientalisierung erliegen?

Digitized by Google

RELIGIÖSE STRÖMUNGEN IN DER FRÜHZEIT DES HELLENISMUS

VON

KURT LATTE

Staat, Volk und Religion sind für den Griechen der klassischen Zeit unlöslich verbunden. Kraft seiner Stammeszugehörigkeit sind ihm die Beziehungen zu den Göttern und die Wege zu ihrer Realisierung gegeben. Auch die stärksten Persönlichkeiten fügen sich den überlieferten Formen, in denen allein Religiosität denkbar ist. Erst als im Ausgange des fünften Jahrhunderts die Bande zwischen Individuum und Gesellschaft sich lokkern, beginnt das Suchen nach einem persönlichen Verhältnis zum Göttlichen, das unmittelbarer und inniger wäre, als die überkommene Kultgemeinschaft des ganzen Volkes. Je weiter der Einzelne sich von der Gesamtheit entfernte, desto weniger vermochte ihm die offizielle Religion zu geben. Die Masse hielt sie ängstlich fest und suchte durch äußerliche Korrektheit den Mangel an innerem Leben zu ersetzen. Aber alle Pietät konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Besten in Gefühl und Verstand über den alten Kultus hinausgewachsen waren und seine noch aus der Periode des mythischen Denkens stammenden Formen nicht mehr ertrugen. Wie auf politischem Gebiet die Entwicklung über den Rahmen des Stadtstaates hinausdrängte, so suchte auch das religiöse Gefühl, im Innersten unbefriedigt von der Unbeweglichkeit der traditionellen Religionsübung, überall nach Bereicherung und Vertiefung des Erlebens. Wir begegnen Ansätzen zu einer individuellen Mystik im Anschluß an die hergebrachten Formen und daneben der Lästerrede des Eiferers, der die alte Götterwelt zerschlagen möchte. Dauerndes vermochten beide Richtungen nicht zu schaffen. Nur der kleine Kreis erlauchter Geister, die sich um den alternden Platon sammelten, ging mit vollem Bewußtsein den Weg, der zu einer religiösen Erneuerung führen mußte. Diese Männer schöpften aus ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit ein Verhältnis zur Natur, das der stadtgebundene Durchschnittshellene jener Tage verloren hatte, und

Digitized by Google

während sie sich um die Erforschung des Kosmos mühten, erwuchs ihnen daraus ein lebendiges Gefühl für die Herrlichkeit und Einheit des Alls, in der sie das Göttliche ahnten. Das war die Grundstimmung der Besten in der folgenden Epoche.

Es ist nur natürlich, daß diese vorausdeutenden Anschauungen zunächst keinen Widerhall fanden. Vielmehr wirken sich zu Beginn der hellenistischen Zeit die schon berührten Verfallserscheinungen voll aus. Im staatlichen und im Privatleben gleitet die alte Religionsübung in die Sphäre einer rein gesellschaftlichen Angelegenheit hinab, nach deren Sinn und Berechtigung man nicht weiter fragt. Zwar die griechischen Kleinstaaten hielten die überlieferte Verbindung mit der Religion fest, mochte ihre Welt auch völlig bedeutungslos geworden sein. Sakrale Zeremonien begleiten jeden politischen Akt, man fährt fort, die regelmäßigen Opfer „für Gesundheit und Heil von Rat und Volk" darzubringen und der Einschluß in die Gebete der Staatspriesterschaft ist noch immer ein fester Bestandteil des Bündnisvertrages. Aber was vor Zeiten Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft gewesen war, sinkt jetzt zu einer bloßen Höflichkeit gegen die Diadochenkönige herab, gleichwertig mit den übrigen Ehren, die man ihnen in würdeloser Verschwendung zollt. Selbst die Priesterschaft steht den Riten, die ihrer Obhut anvertraut sind, meist ohne inneren Anteil gegenüber. Es kann vorkommen, daß der Altgläubige von dem staatlich bestellten Seher mit kühlem Spott entlassen wird, wenn er ihn voller Angst um eines der Zeichen befragt, in denen frühere Generationen die Vorboten kommenden Unheils gesehen hatten.

Vermochte der Staat den mit ihm verwachsenen Kultus nicht einmal da vor konventioneller Verflachung zu bewahren, wo er selbst ihn ausübte, so war er noch viel weniger imstande, dem religiösen Leben seiner Bürger einen kraftvollen Antrieb zu geben. Die innere Hohlheit seiner Formen war so deutlich geworden, daß selbst ein Gegensatz dazu sinnlos gewesen wäre. Der Einzelne empfing von ihm nicht länger die Richtung, in der sich sein geistiges Leben bewegte, sondern war auf sich selbst gestellt, und eine auseinanderstrebende Mannigfaltigkeit individueller Tendenzen trat an die Stelle der bisherigen einheitlichen Lebensform.

Selbstverständlich blieb ein großer Teil namentlich der unteren Schichten in den ausgefahrenen Geleisen. Philosophen und Dichter schildern mit verhaltenem Spott, wie hier alte Riten kaum noch verstanden als Praktiken des Aberglaubens weiter lebten. Da wirft man noch Steine über

Digitized by Google

den Weg, wenn ein Wiesel darüber gelaufen ist, um den bösen Angang zu bannen, scheut sich vor jeder Berührung mit einer Leiche, weil der Tote kultisch unrein ist, läuft nach jedem Traum zu allen möglichen Sehern und Zeichendeutern, die noch immer an den Straßen der Stadt sitzen und deren Gewerbe blüht, und versucht sogar gelegentlich mit magischen Künsten allen Ernstes einen Götterzwang. Der Heilgott Asklepios, der im Traume seinen Verehrern die Mittel zur Genesung angibt, findet in diesen Kreisen zahlreiche Gläubige, und seine Priesterschaft in Epidauros kann unbekümmert um die wissenschaftliche Medizin die krassesten Wundergeschichten von seinem Wirken in Umlauf setzen. Es ist eine zeitlos primitive Religiosität, bei der feige Angst und Sorge um den eigenen kleinen Vorteil die treibenden Kräfte sind, ohne jeden inneren Zusammenhang mit der geistigen Struktur der Zeit.

Aber aus diesen Tiefen einer instinktiven Götterfurcht, in der das Blut vergangener Generationen mitsprach, konnte ausgelöst durch äußere Ereignisse auch einmal ein Strom elementaren religiösen Empfindens hervorbrechen, der zeitweilig die Gemüter mit sich fortriß. Eine solche Periode waren die siebziger Jahre des dritten Jahrhunderts, als die Scharen der Kelten über den Balkan drangen und in Nord-Griechenland und Kleinasien plünderten. In dieser Not wird so mancher in spontaner Hinwendung bei den Göttern Schutz gesucht haben, wie jener lydische Grieche, den wir dem Apollon eines kleinen Dorfes den Dank für die Befreiung eines Verwandten aus keltischer Gefangenschaft abstatten sehen. Vollends als die unheimlichen Gesellen, in den Schluchten des Parnaß vom Schneesturm überrascht, geschlagen wurden und zurückgingen, ohne die reichen Schätze des delphischen Gottes berührt zu haben, da erzählte man sich allenthalben, daß Apollon selbst im Bunde mit den „Weißen Mädchen" sein Heiligtum vor den Frevlern geschützt habe und ein nachträglich verfertigtes Orakel, das dieses Wunder ankündigte, fand überall Glauben.

Nachhaltige Wirkung übten solche Wellen plötzlicher Erregung nicht aus; die Gebildeten blieben von ihnen fast unberührt, sie verfielen eher, soweit sie am Alten festhielten, einem unlebendigen Dogmatismus, der nichts Besseres wußte, als Wiederholung längst erstarrter Formen. Namentlich abseits der großen Kulturzentren begegnet dieser Typus des religiösen Reaktionärs, der die wesentlichste Tat seines Lebens in der Stiftung einer neuen Prozession für den Hauptgott seines Geburtsortes erblickt. Aber selbst in dem aufgeklärten Athen Epikurs und Menanders

Digitized by Google

gab es verwandte Erscheinungen, wie den Historiker Timaios, der dort als sizilischer Emigrant die Geschichte seiner Heimat schrieb. In seinem Werk häufen sich die gläubig hingenommenen Wundergeschichten und schicksalvollen Zusammentreffen, Gespenster und Visionen spielen eine große Rolle, das Ganze durchzieht eine satte Freude an der Strafe des Sünders und ein frömmelnder Ton, der in der Geschichte das Walten eines Gottes sich aufzuzeigen bemüht, den der Verfasser nach seiner eigenen engstirnigen verbitterten Natur formt. Neben ihm steht als Romantiker ein Geschichtschreiber Athens, Philochoros, der in schwärmerischer Sehnsucht die Vergangenheit neu beleben möchte und dabei unbewußt ihre Grundlagen verrückt. In liebevoller Sorgfalt sammelt er die alten Kultüberlieferungen und sucht durch Umdeutung und teilweise Aufnahme neuer Gedanken für die Gegenwart möglichst viel zu retten. Wenn er selbst in voller Hingebung das Amt des Sehers ausübte und doch in seinen Schriften einer modern rationalistischen Umdeutung der Mythen Raum gab, so offenbart sich darin die Zwiespältigkeit und Halbheit dieser Richtung, die durch die Wärme eines rückwärts gewandten Gefühls nicht zu ersetzen war. Auch daß Philochoros an der engen Verbindung von Staat und Religion festhielt, so begreiflich es bei dem glühenden Patrioten ist, beruhte auf einem Verkennen der geschichtlichen Entwicklung. So bleibt er eine vereinzelte Erscheinung und läßt die ganz andersartige Grundstimmung der gebildeten Welt des Mutterlandes, wie sie uns am klarsten die attische Komödie zeichnet, nur schärfer hervortreten.

Man war hier dem alten Kultus und seinen Göttern räumlich am nächsten und empfand deshalb seine Inhaltlosigkeit am stärksten. Die scharf umrissenen Gestalten der Olympier, die das Formgefühl der klassischen Zeit geschaffen und mit naiver Gläubigkeit verehrt hatte, büßten vor dem kritischen Blick dieser Generationen Selbstverständlichkeit und Überzeugungskraft ein und wurden zum Spiel einer ästhetisierenden Kunstübung. Überlegene rationale Skepsis räumte mit der Vorstellung nach Menschenweise denkender und wirkender Götter auf; eine wissenschaftliche Betrachtung der Naturvorgänge machte es unmöglich, noch länger in allem Geschehen das Walten höherer Mächte sinnfällig zu erleben. Auch in der sittlichen Welt findet man die Forderung einer gerechten Verteilung von Schuld und Strafe nirgend erfüllt und die kraftvolle und doch demütige Selbstbehauptung gegenüber einem unbegreiflichen Ratschluß, mit der frühere Epochen diesen Zwiespalt ge-

Digitized by Google

tragen hatten, liegt dieser Zeit ebenso fern, wie die Hoffnung auf einen Ausgleich im Jenseits. Äußerungen eines müden Zweifels an dem Dasein der Götter durchziehen die Literatur. Ausgangspunkt ist meist die Betrachtung des Unrechts, das ungestraft hingeht. Sind denn die Himmlischen blind und taub geworden, so klagt ein Moralist der Zeit, „wie können noch als Götter gelten, die ohne Auge, ohne Ohr?" Verwandte Worte legt der Historiker einer edlen Frau in den Mund, die den geliebten Mann mit Aufopferung ihres Lebens gerettet hat und nun angesichts des Todes ihr Los mit dem der Königin vergleicht, der Verbrechen den Weg zum ruhigen Genuß der Macht gebahnt haben. Aber auch ohne Hereinspielen der Theodizee vernehmen wir die gleiche Stimmung aus dem überschwänglichen Liede, mit dem die Athener im Jahre 291 Demetrios den Städtezerstörer als Gott begrüßten: „die anderen Götter weilen fern, wer mag es sagen, ob sie sind, oder auf uns hören?" Diese Skepsis ruht nicht auf dem schmerzlichen Gefühl unzulänglicher Erkenntnis, sondern auf der Abwesenheit jeglichen religiösen Triebes. Es spricht daraus eine gleichgültige Empfindung für die räumliche Distanz der Götter, über die kein religiöses Erlebnis mehr hinüberträgt. Man fühlte die Gottheit nicht, selbst wenn man noch an sie glaubte, und man fand sich mit dieser Tatsache ohne sonderliche Mühe ab. Von einem entschiedenen Atheismus, der leidenschaftliche Überzeugung und Kampfeslust wäre, ist man weit entfernt; unmittelbare Angriffe gegen die Götterverehrung fehlen. Im Gegenteil, in demselben Augenblick, in dem er sich die Unlösbarkeit der Frage eingesteht, ob eine Gottheit existiert, mahnt ein Dichter, sie zu ehren, als sei sie immer gegenwärtig. Hier macht nicht ehrfürchtige Scheu vor den Grenzen des Unerforschlichen Halt; vielmehr greift die Ungewißheit noch auf den Zweifel selbst über: er ist nicht stark und gesund genug, um den Verzicht auf die Sicherung durch das Bekenntnis zu den überkommenen Kulten ratsam erscheinen zu lassen. So vertrug sich eine äußerlich praktische Religionsübung mit dem geschilderten Gefühl der Gottferne. Die Menschen sprechen wohl noch bei der Rückkehr in die Heimat, bei der Erfüllung eines Traumes, in den Gefahren der stürmischen See ein kurzes Gebet, legen im Vorbeigehn ein Opfer auf den Straßenaltar. Aber man spürt hinter diesen Gesten niemals eine mehr als vorübergehende Anteilnahme, als die Macht einer durch Generationen gefestigten und liebgewordenen Gewohnheit. Es wird gelegentlich offen ausgesprochen: mag man immerhin zu den Göttern beten, im Augenblick

Digitized by Google

der Not liegt das Heil in der Kraft der eigenen Arme. Oft genug fertigt man in solchen Momenten die Berufung auf Götterhilfe mit einem kurzen „Torheit" ab. Ihren sinnfälligsten Ausdruck findet diese Haltung gegenüber dem Religiösen in der Philosophie Epikurs. Für ihre innere Struktur ist die Existenz der Götter nicht notwendig; aber der Stifter und seine Schule sind weit entfernt von dem stürmenden Ingrimm, mit dem gegen Ende der römischen Republik Lucrez gegen den „Aberglauben" zu Felde zieht. Der überlieferte Kultus wird durchaus anerkannt, wie denn Epikureer noch bis in die Kaiserzeit hinein ruhig Priesterämter bekleidet haben. In den „Zwischenräumen" zwischen seinen Welten läßt Epikur die Götter abgeschieden von jeder Berührung mit dem Ablauf allen Geschehens ein seliges Dasein führen. Nichts kann deutlicher zeigen, wie unlebendig der alte Glaube geworden war; selbst der systematische Denker fand jede Polemik unnötig und begnügte sich damit, das Göttliche aus der Kausalreihe auszuschalten.

Die einzige Gottheit, die dieser Intellektualismus anerkennt, ist die Vernunft im Menschen. Der Kultus der überlegenen Persönlichkeit nimmt religiöse Formen an, die mehr sind als Schmeichlerphrasen, und die den orientalischen Vorstellungen vom Gottkönigtum willig entgegenkommen. Aber nicht das unberechenbar Genialische wirkt auf die Menschen dieser Kreise, sondern der kühle, zielsichere Verstand. Die alte Formel von dem Dämon, der den Menschen von Geburt an begleitet, einst der Ausdruck für das Irrationale in der Menschenseele, wird durch die ausdrückliche Feststellung, daß dieser Dämon stets gut sei, ins Rationale umgebogen. Seinem Dämon folgen und vernünftig handeln, sind jetzt eins. Die Totalität, in der die klassische Zeit alle Seelenkräfte an sich erfahren hatte, wird zerlegt, Torheit und Leidenschaft als Abweichung von dem erreichbaren Ideal folgerichtiger Lebensführung empfunden. Dem entsprechend verneint man die Bedeutung aller äußeren Einwirkungen auf das wahre Glück, und fast ängstlich zieht sich das Individuum aus den Wechselfällen des Daseins auf sich selbst zurück; die wie immer gefaßte unbewegliche innere Ruhe ist das Ziel des Lebens, dem die philosophischen Systeme der Zeit zustreben. Es ist nur eine Folge dieser völligen Isolierung, daß ein Weiterleben nach dem Tode die Gedanken kaum beschäftigt. Wo die Philosophie unter dem Zwang der Schultradition an der Unsterblichkeit der Seele festhält, wirkt die Beweisführung zaghaft und matt neben dem hinreißenden Schwung des platonischen Phaedon. Das Sterben erleichtert diesem Ge-

Digitized by Google

schlecht eher der Blick auf die Mühsal des Daseins als die Hoffnung auf ein besseres Jenseits. Epigramme des feinsten Dichters der Zeit spotten über den Unsterblichkeitsglauben, und Epikur sieht ein Verdienst darin, die Menschheit von dem Schrecken der Ewigkeit zu befreien. Man „hat nicht mehr die Hoffnung, aber in aller Aufrichtigkeit auch den Wunsch nicht mehr nach einer Verlängerung des bewußten Daseins über dieses irdische Leben hinaus. Still und gelassen sieht man das Leben, so lieb es war, entschwinden, wenn es Abschied nimmt, und läßt sich sinken ins Nichts" (E. Rohde).

Nicht allen genügte solche rein verstandesmäßige Resignation, unter der das religiöse Leben erstickte. In den feinsten Vertretern dieser überreifen Kultur entwickelte sich eine Frömmigkeit, die von jeder äußeren Form gelöst war. Ihnen wuchs aus der liebevollen Vertiefung in die Menschenseele eine Freude an allem Menschentum und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, das nicht nur über die Grenzen der Stände und Rassen hinwegschritt, sondern sogar in die Tierwelt hinübergriff, um alles Lebendige zu umschließen. So sind uns aus dieser Zeit Worte des Mitgefühls für Tiere erhalten, die von einer Südländern sonst fremden Voraussetzung der Gleichheit des Empfindens bei aller Kreatur getragen sind. Damit überwindet der Einzelne die Isolierung, in die ihn der Individualismus gebannt hatte, in einem neuen Gemeinschaftsgefühl, aber diese mehr ethisch als religiös gefärbte Stimmung ruhte auf dem gleichen Gegensatz aller zu dem erbarmungslosen Wechsel des äußeren Lebens und bezog die Gottheit nicht ein in den so geschaffenen Kreis. Gerade in der sinnlosen Unrast des Weltgetriebes empfand man seine Entgöttlichung, deshalb erschien das Göttliche diesem Geschlecht im Unvergänglichen jenseits der irdischen Sphäre. Von je blickten die Hellenen zu dem unabänderlichen Lauf der Gestirne mit frommem Schauer empor. Der Glaube an ihre Gottheit hatte unter babylonischem Einfluß in Platons Spätzeit Aufnahme in die Akademie gefunden und ihr die religiöse Form für das eigene neue Weltgefühl gegeben. Jetzt griff ihn Menander in bewußtem Anklange an Formulierungen des jungen Aristoteles auf; die alleuchtende Sonne, Wolken, Wasser und Feuer sind das ewige Schauspiel, um dessentwillen es wert ist, geboren zu werden, vor dem der kleine Lärm des Tages verklingt, wie das geschäftige Getümmel des Jahrmarkts, wenn den Wanderer abends der Friede des Hauses umfängt. Die wechselnde Vielheit der Kulturwelt tritt in Gegensatz zu der immer gleichen Natur; vor ihrem er-

Digitized by Google

habenen Anblick wird alles Irdische unbedeutend und nichtig. Glücklich, wen die Götter jung von dieser Erde nehmen, für jenen hehren Eindruck genügt eine kurze Spanne Zeit, und alles übrige mehrt nur die trüben Erfahrungen. Nicht in der Stärke, wohl aber in der Innerlichkeit des Empfindens ist hier ein Letztes erreicht; die Betrachtung der ewigen Gesetzmäßigkeit des Kosmos macht die Seele still und weit und hebt sie über alle Widerwärtigkeiten des Daseins hinweg, doch sie entfremdet der Welt nicht; man bewahrt ein wissendes und verzeihendes Mitleid für alles Menschliche. Aber auch diese Religiosität stellt den Menschen als Zuschauer dem Leben gegenüber, nicht als Handelnden mitten hinein. In dem Mangel an zupackender Energie verrät sich der Geist einer überalterten Kultur; nicht einmal der Wunsch knüpft ein Band zwischen Mensch und Ewigkeit, das Gefühl für die räumliche Ferne des Göttlichen ist übermächtig. Solche Frömmigkeit, in der sich die seelische Haltung einer einzelnen Persönlichkeit ausprägt, konnte nur den wenigen Ruhe geben, die auf gleicher geistiger Höhe standen. Bei anderen mochte die Erkenntnis der Wertlosigkeit und Unbeständigkeit des Daseins in letzter Linie zur Verzweiflung führen, hienieden die Glückseligkeit zu erreichen. Aus dieser Stimmung heraus hat ein gleichzeitiger Philosoph in Alexandreia in seinen Vorträgen den Selbstmord empfohlen und zahlreiche Jünger gefunden. Vor den derberen Bedürfnissen der großen Masse vollends mußte ihre Kraft versagen; ihnen ein neues Verhältnis zur Religion zu geben, bedurfte es anderer Kräfte, die der ausgesogene Boden des alten Griechenlandes allein nicht mehr zur Reife bringen konnte.

Die Hellenen des Mutterlandes nötigte die Tradition vergangener Jahrhunderte immer wieder zu dem Versuch, ihr Fühlen den alten Formen äußerlich anzupassen. Dieser Weg war für die Vielen nicht gangbar, die der Wirbel der Diadochenzeit aus der heimatlichen Enge hinausriß in fremdes Land. Wer sich im Dienste Alexanders oder seiner Nachfolger am Euphrat oder am Nil ansiedelte, den mahnte nichts mehr an die Generationen der Väter; er war völlig gelöst von aller Vergangenheit, frei, sich sein Leben aus eigener Kraft zu bauen. Auch die Götter seines Volkes, von denen er ohnehin nur ein verblaßtes Bild mitgenommen hatte, schienen auf dem neuen Boden ihre letzte Kraft zu verlieren. So mancher suchte deshalb in der Not Hilfe bei den fremden Gottheiten des Landes, und Gebete in griechischer Sprache stiegen zu den Göttern Babyloniens und Ägyptens auf. Erleichtert wurde diese Hinwendung zu fremden Kulten dadurch, daß der griechische Polytheismus zu keiner Zeit die Existenz

Digitized by Google

dieser Götter bestritten, ja in ihnen vielfach die Gestalten des eigenen Pantheons wiedererkannt hatte; sie waren nur eben die Beschützer eines anderen Landes und Volkes und gingen den Hellenen nichts an. So konnte der Einwanderer leicht in ein Verhältnis zu der einheimischen Religion treten, aber dieses beruhte nicht mehr auf Überlieferung, sondern auf seinem freien Entschluß; zunächst boten sich ihm natürlich die Götter seiner neuen Umwelt dar, bei denen er „zu Gaste war", wie die bezeichnende Formel lautet; indessen konnte die Gelegenheit den syrischen Griechen auch einmal zu ägyptischen Göttern führen und umgekehrt. So äußerlich meist der Anlaß war, der die Verbindung herstellte, es war doch irgend eine persönliche Erfahrung, ein Traum, unerwartete Hilfe oder auch nur die Hoffnung darauf, die den Proselyten von der Macht seines neuen Gottes überzeugt hatte. Damit wird zur Regel, was im alten Hellas nur ausnahmsweise der Fall gewesen war; die Frömmigkeit ruht zunächst auf einem individuellen Verhältnis zur Gottheit, das erst bei den folgenden Generationen wieder zur Tradition wird. Weiterhin ergibt sich aus dieser Tatsache eine bis dahin in solchem Umfang unerhörte Vermischung der Religionen über Volkstum und Landesgrenzen hinweg. Zielsichere Propaganda einzelner Priesterschaften und die Bewunderung der Hellenen für das ehrwürdige Alter der orientalischen Kulturen kam hinzu und bald überzog sich die ganze hellenistische Welt mit Kultstätten fremder Götter, kleine Gemeinden entstanden, in denen Menschen verschiedenster Herkunft durch den gleichen Glauben verbunden waren. Der Zusammenhang zwischen Staat und Kultus ist endgültig zersprengt. Selbst der Versuch des ersten Ptolenmäers, für sein Reich durch den aus griechischen und ägyptischen Elementen gemischten Serapiskult ein religiöses Zentrum nach alter Art zu schaffen, endet bezeichnenderweise schließlich damit, daß der neue Gott sich über die ganze damalige Welt verbreitet.

Noch ein anderer Umstand bedingte den Erfolg der orientalischen Kulte. Die neue Zeit hatte einen rascheren Lebensrhythmus, die ungeheure Erweiterung der Welt, die Alexanders des Großen Züge gebracht hatten, riß die Menschen wie in einem Taumel fort; dem Kräftigen schienen sich unbegrenzte Aufstiegsmöglichkeiten zu bieten. Da genügte die ruhige Selbstbescheidung in Gebärde und Gefühl nicht mehr, die bis dahin als Kennzeichen des kultivierten Mannes gegolten hatte. Eine laute, ja lärmende Steigerung des eigenen Wesens trat an ihre Stelle und auch bei den Göttern suchte man das Barocke, Pathetische gegenüber der olympischen

Digitized by Google

Ruhe der klassischen Zeit. Wenn Nike jetzt den Sieg bringt, so schwebt sie nicht mehr mit ruhigem mächtigen Schwunge vom Himmel herab, dem Sterblichen den Kranz zu reichen, sondern sie steht auf einem Schiff mitten unter den Menschen, und während ihre Gestalt dem Sturm sich entgegenstrafft, der mit ihrem Gewande spielt, verkündet sie mit Posaunenschall der Welt die neue Botschaft. Diesem Bedürfnis nach gesteigertem Ausdruck kamen die Religionen des Orients entgegen. Allen gemeinsam ist ein Ritual, das sich mit starken äußeren Mitteln, mit grellen Ton- und Lichtwirkungen an das Gefühl wendet, und eine vieldeutige Symbolik, die elementare Vorgänge zu Abbildern übersinnlicher Geheimnisse erhöht. Die Nähe der Gottheit wird dem Gläubigen dadurch viel unmittelbarer zum Erlebnis, als in den vergeistigten und verblaßten griechischen Kulten, und eine stärkere aktive Beteiligung am Gottesdienst vermittelt ihm die religiöse Gewißheit ganz persönlicher Beziehung zu seinem Gott. Alles ist darauf angelegt, die innere Sammlung, der die Hast des Lebens sonst keinen Raum läßt, gewaltsam zu erzwingen, den Menschen wenigstens für Augenblicke zu betäuben und völlig in dem Bann religiöser Vorstellungen zu ziehen. So erklärt sich auch die Bevorzugung ekstatischer Kulte, vor deren ungebändigtem Taumel die hellenische Seele sonst nur Schauder empfunden hatte. Durch Catulls Übersetzung ist uns ein Gedicht dieser Zeit erhalten, das die Stimmung eines Mysten der kleinasiatischen Großen Mutter mit erschütternder Wahrheit schildert. Wie sich in dem aufreizenden Toben der Nachtfeste unter wilden Tänzen die Erregung bis zur Raserei der Selbstentäußerung und bis zur Selbstentmannung steigert, und wie dann qualvolle Stunden der Ernüchterung folgen, in denen das eigene Handeln zur Scheidewand zwischen dem Ich und der übrigen Welt aufwächst, das ist hier mit eindringlichster Gestaltungskraft geschildert und verrät uns, in welchen Gegensätzen das Gefühlsleben der hellenistischen Menschen schwang. Freilich spürt man bei dem hellenistischen Dichter auch das Grauen vor dem Fremdartigen, Ungesunden dieser Religion, das damals noch die Gebildeten empfanden. All diese Kulte wirkten zunächst auf Kreise, denen das Weltbild der Philosophie unzugänglich blieb und bei der Oberschicht machte sich eine starke Gegenströmung bemerklich. Mit voller Absicht läßt ein anderer Dichter, Simias von Rhodos, in seinem Apollonhymnus den Gott selber die Einführung eines fremdartigen Kultus verbieten, als Antwort auf ein Buch, das eben diesen Kult, wie er bei einem sagenhaften nordischen Volke bestehen sollte, in

Digitized by Google

stimmungsvoller Idealisierung zeigte. Man fühlte eben deutlich, daß fremde Wesensart das Echthellenische zu überwuchern drohte und stemmte sich mit aller Kraft, wenn auch vergeblich, gegen die weiterdrängende Entwicklung.

Nur in einem Punkte fanden sich Gebildete und Ungebildete gleichermaßen zusammen, in dem Glauben an die Macht der „Tyche", in der das wankelmütige Glück, der launenhafte Zufall, das blinde Ungefähr sich zur handelnden göttlichen Potenz verdichteten. In diesem Glauben begegnete sich die beutegierige Landsknechtsgesinnung, die in der Hoffnung auf die Gunst des Zufalls um die neuen Könige drängte, mit der Resignation des bloßen Zuschauers, der vergebens in dem Getriebe des Weltgeschehens nach Sinn und Plan suchte. Beiden erschien die Abwesenheit jeder zweckbestimmten Leitung als das Wesen des Weltlaufs, so verschieden auch die Folgerungen waren, die jeder für sich daraus zog. Der Unternehmende schöpfte aus dem ruhlosen Wandel, in dem Reiche entstanden und vergingen, Männer zum Gipfel der Macht emporklommen und wieder stürzten, das kühne Vertrauen auf den eigenen Erfolg; dem Nachsinnenden erschien das Leben als ein wirres Würfelspiel ohne Vernunft und Ziel, dem er sich im Gefühl der Ohnmacht furchtsam fernhielt. Ihm wird Tyche zur Verkörperung jener höchsten unpersönlichen Macht, deren Launen Götter und Menschen beherrschen. Es ist der letzte Ausdruck für die Entgötterung der Welt, die nur noch als freies Spiel menschlicher und mechanischer Kräfte sich darstellt.

Religiös blieb diese Tyche-Vorstellung im Grunde unfruchtbar, weil sie die Dissonanzen des Lebens nur feststellte, ohne eine Auflösung dafür zu finden. Den Versuch, aus ihnen eine neue Harmonie zu formen, das umgestaltete Dasein als sinnvolle Einheit anzuschauen, machte die Philosophie der Stoiker. Sie war dazu befähigt, weil ihr System, unter dem frischen Eindruck des Alexanderzuges entstanden, von vornherein durch keine nationalhellenische Tradition beschwert war. Darum verneinte sie die Bedeutung der Einzelstaaten so gut wie jeden sozialen Rassen- und Geschlechtsunterschied, um die gesamte Welt als zweckmäßiges Ganzes, alle Menschen als Bürger dieses Kosmos aufzufassen. In diesem pantheistischen System, das sich auf der Identität von Geist und Materie aufbaute, mußte der Tyche-Glaube zu einem wirklichen Determinismus werden; an Stelle des Zufallsspiels, des vagen „Glücks" trat die als „Vorsehung" waltende Weltvernunft, die das All durchdringt und belebt. Soviel an diesem Weltbild auch reines Verstandeswerk war, so sehr sein

Digitized by Google

Materialismus in letzter Konsequenz von aller Religion abzudrängen schien, die Gleichsetzung von Gott und Weltenlauf konnte in frommen Naturen unmittelbar religiöse Erfahrung werden, wie der wundervolle Hymnus zeigt, in dem das zweite Schulhaupt der Stoiker, der kleinasiatische Grieche Kleanthes von Assos, seinen Glauben verkündet hat. Die Gottheit, die gepriesen wird, heißt noch Zeus, wie denn überhaupt diese Religiosität nicht ohne Gewaltsamkeit alle Überlieferung in ihrem Sinn umdeutet. Aber in Wahrheit gilt das Gebet dem einen, von aller Persönlichkeit gelösten Gotte, dessen Wille die Welt lenkt und der zugleich als Weltfeuer Urgrund aller Materie ist. Hier ist die Frage beantwortet, um die sich die Zeit vergeblich gemüht hatte: alles Geschehen und alles Menschenwerk dienen letzlich den Zwecken der Gottheit; das Handeln des Weisen fördert ihre Ziele unmittelbar und in voller Einsicht, aber auch der Tor und der Frevler führen wider Willen ihre Absicht zum Siege. Der resignierte Verzicht auf einen tätigen Anteil am Dasein ist überwunden; das menschliche Tun empfängt einen neuen Sinn in der Aufgabe, sich willig einzufügen in die planvolle Ordnung des Alls. So einen sich diesem kosmisch gestimmten Lebensgefühl die Gegensätze, und wo die andern nur ein unverständlich sinnloses Spiel erblickten, empfindet es den stetigen Pulsschlag eines zielsicheren göttlichen Willens.

In der Religiosität des Frühhellenismus liegen die schroffsten Gegensätze unvermittelt nebeneinander. Die Kluft zwischen der Verstandeskühle der Gebildeten und dem Wunderglauben der Masse, zwischen den Anhängern des Alten und den Bekennern der orientalischen Religionen ist unüberbrückbar. Während die hellenische Kultur eine letzte schöpferische Periode durchlebt, kündet sich bereits gärend eine neue Zeit an, in der das Griechentum nur ein Baustein neben anderen sein sollte. Und doch sind einheitliche Linien für die geschichtliche Betrachtung unverkennbar: die Entwicklung vom Intellektualismus zu einer rein gefühlsmäßigen Frömmigkeit, von der nationalen Religion zu einem die Welt umspannenden Glauben. Früher als andere Völker hatten die Hellenen an ihrer Götter universale Geltung geglaubt, aber sie hatten auch in einer langen Epoche des überwiegenden Rationalismus rein verstandesmäßige Gottesvorstellungen ausgebildet, die keine Gefühlswerte mehr boten. Deshalb mußte ihre Religion im Kampfe mit dem Orient unterliegen, und die Griechen bezahlten den Ruhm, der Welt eine übernationale Gottesidee geschenkt zu haben, mit ihrem Zerfall als Volk.

Digitized by Google

DER HYMNUS DES KLEANTHES

VON

ULRICH v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF

Höchster der Unsterblichen,
viele Namen nennen dich,
    ewig allmächtiger Zeus,
dich, den Urquell alles Werdens,
der nach ewigen Gesetzen
    herrschet im All, ich grüße dich, Zeus.
Ja, ich darf's. Es ist der Mensch
dir verwandt. Allein von allem,
was da lebt und kriecht auf Erden,
ist ein Abbild er des Alls:
    wir sind deines Geschlechtes.
Und so will ich immerdar
preisen dich und deine Macht.
Dir gehorcht das Weltgebäude
kreisend um den Erdenball.
Willig wandelt's in den Bahnen,
die du weisest mit der Waffe
deiner Herrscherhand, dem spitzen
    leuchtenden lodernden nimmer erlöschenden
    ewig lebendigen Blitz.
Und das All gehorcht erschauernd,
wo des Blitzes Kraft es trifft.
Also regelst und verteilest
du Vernunft, Gesetz und Leben,
    die von den feurigen Wellen getragen
    alles durchströmen. In großen und kleinen
    Leuchten des Himmels, in sausenden Winden,
    wallenden Wogen, starrenden Steinen,

Digitized by Google

Pflanzen und Tieren, in allem was atmet,
wirket belebend dein Blitz,
Himmelskönig, Herr des Alls.
Nichts geschieht, o Gott, auf Erden,
nichts im reinen Himmelsäther,
nichts im Meer, was du nicht wirkest,
außer den Taten der Bösen,
die sie in eigener Torheit begehn.
Aber du verstehst aus unpar
par zu machen, einzuordnen
auch was widerstrebt, in Einklang
wandelst du die Dissonanz.
Einem Ganzen fügt sich alles,
Gut und Bös, es herrscht im Weltall
einzig und ewig Gesetz und Vernunft.
Dem versuchen sich die Schlechten
zu entziehn, sie stell'n sich abseits,
Toren; immer lockt sie etwas
als ein Gut, verlangend haschen
sie danach und sie verschließen
Aug und Ohren dem Gesetze
Gottes, das für alle gilt.
Wenn sie ihm nur folgen wollten,
könnten sie mit rechter Einsicht
Lebensbefriedigung finden.
Doch sie trotzen der Vernunft,
streben eigenwill'gen Sinnes
nach den verschiedensten Zielen.
Dieser ringt und buhlt um Ehre,
jener frönt dem schnöden Gelde,
träger Sinneslust der dritte,
aber Frieden findet keiner,
immer von neuer Begierde gehetzt.
Zeus, der du aus dunkler Wolke
herrschest mit dem Flammenblitze,
Geber alles Guten, löse
von des Irrtums Fluch die Menschen,

Digitized by Google

daß wir die Wahrheit erkennen,
Deine Weisheit,
Vater, in der du das All
lenkest mit Gerechtigkeit.
Und gewürdigt solcher Ehre
ehren dann wir deine Würde,
allzeit deine Werke preisend,
wie dem Sterblichen geziemt.
Denn die Götter und Menschen
haben kein schöneres Vorrecht,
als nach Würdigkeit immer
lobzusingen dem einen
alles umfassenden Weltengesetz.

Digitized by Google

URCHRISTENTUM UND RELIGIONSGESCHICHTE

VON

KARL HOLL

Eine alte, einfache, immer aufs neue den Kirchenhistoriker beschäftigende Frage möchte ich hier behandeln, die Frage, wodurch das Christentum über die alte Welt gesiegt hat. Wir sehen sie heute anders als etwa vor einem Menschenalter. Damals dachte man bei ihr zumeist an den Kampf der christlichen Kirche mit dem Staat. Auch diese Seite ist, soviel hat Oswald Spengler wenigstens gezeigt, noch einer Vertiefung fähig. Aber weit dringlicher erscheint es uns heute, der Auseinandersetzung nachzugehen, die auf dem Boden der Religion selbst zwischen dem Christentum und den alten Religionen stattfand. Denn an dieser Stelle offenbaren sich erst die innersten, die stärksten Kräfte, die die Geschichte bewegen. Gerade hier hat aber die neuere religionsgeschichtliche Forschung, indem sie die religiöse Umwelt des Christentums lebendig vor uns erstehen ließ und ihre Beziehungen zum Christentum aufdeckte, Stück um Stück von der Zuversicht hinweggenommen, mit der man früher die Einzigartigkeit und die unbedingte Überlegenheit des Christentums behauptete.

Es war schon von Bedeutung, wie man sich dessen bewußt wurde, daß das Christentum doch nur eine der Religionen ist, die in jener Entscheidungszeit vom Osten nach dem Westen zu vordringen. Die Eroberung des Westens durch die Religionen des Ostens bildet ja gewissermaßen den Rückschlag gegen die politische Unterwerfung ihrer Heimatgebiete. Und das Christentum ist nicht einmal die letzte in der Reihe dieser Religionen. Auch wenn man vom Islam absieht: noch über zwei Jahrhunderte später ist an der Grenze von Babylonien und Persien der Manichäismus emporgestiegen, der seine Anhänger gleichfalls bis nach China im Osten, bis Spanien und Afrika im Westen gefunden hat. Aber auch sachlich erscheint das Christentum nur als ein Glied innerhalb dieses großen Zusammenhangs. Berührungen haben sich gezeigt nach rückwärts wie nach seitwärts und zwar nicht nur an Außenpunkten, sondern bis

Digitized by Google

tief in den Kern der Sache hinein. Ich versuche das im raschen Überblick zu veranschaulichen.

Nachdem der Renaissance zuerst die Ähnlichkeit zwischen dem katholischen und dem heidnischen Kultus aufgefallen war, die Aufklärung sodann die Beziehungen zwischen dem christlichen Dogma und der alten Philosophie entdeckt hatte, hat die neuere Wissenschaft mehr und mehr den Begriff der Erlösung als Leitbegriff und Vergleichungsmaßstab in den Mittelpunkt gerückt. Mit Recht. Denn hier handelt es sich um einen unmittelbar religiösen, letzte Antriebe heraushebenden Begriff. Unter diesem Hauptnenner läßt sich aber auch in der Tat alles, was die griechisch-römische Welt damals bewegte, zusammenfassen, von der feinsten mystischen Spekulation bis zum rohen Zauberglauben, und an ihm wird zugleich sofort erkennbar, was die Überlegenheit der orientalischen Religionen gegenüber denen des Westens begründete.

Es ist überflüssig des breiteren auszuführen, daß auch innerhalb des römischen Reiches selbst seit den letzten Tagen der Republik ein leidenschaftlicher, religiös gearteter Drang nach Erlösung sich regte. Eduard Norden hat uns vor kurzem die Macht dieser Stimmung wieder eindrucksvoll vorgeführt: man sehnt sich heraus aus den Gräueln und den Wirrsalen der Gegenwart, man erwartet ein neues Zeitalter, einen neuen Äon und mit ihm ein neues Menschengeschlecht. Der Wunsch verdichtet sich zu der Hoffnung, daß ein gottgesandter Retter oder ein Gott selbst als Retter kommen möge.

Allein die Erlösung, die hier gemeint war und deren Erfüllung man später im Kaiserkult feierte, war rein diesseitig bestimmt. Es handelte sich dabei um nicht mehr als um das Verlangen nach einem friedlichen und gesicherten bürgerlichen Dasein.

Eben wo diese Frömmigkeit versagte, setzten die orientalischen Religionen ein. Sie alle boten einen Erlösungsgedanken tieferer Art, eine Hoffnung über dieses Leben hinaus, eine Befreiung, die zugleich eine Erhöhung der Persönlichkeit bedeutete. Und darnach lechzten in der Stille die Gebildeten ebenso wie die Massen.

Man muß, wenn man die Welt dieser Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum überblicken will, ausgehen vom entferntesten Punkt, vom Iran. Denn von dort her, aus der Religion Zoroasters, stammen schon gewisse Gedanken, die mächtig in der Menschheit und nicht nur

Digitized by Google

in der des griechisch-römischen Reiches eingeschlagen haben. Vor allem der gewaltige Gedanke des Weltgerichts. Er bildet bei Zoroaster den folgerichtigen Abschluß des großen Kampfs, den er innerhalb der Welt und der Menschheit wahrnimmt, des Kampfs zwischen Licht und Finsternis, und zugleich die unerläßliche Voraussetzung für die kommende endgültige Erlösung. Der Nerv der ganzen Anschauung lag in der Unerbittlichkeit, mit der hier die Unterscheidung von Gut und Böse eingeprägt und jeder einzelne zum Kampf aufgerufen wurde, wie in der Festigkeit des Glaubens an den einstigen vollkommenen Sieg des Guten. Es war für die Zukunft dieser Gedanken entscheidend, daß die selbstgewisseste und werbefreudigste Religion des römischen Reichs, daß das Judentum sich ihnen öffnete. In der Gestalt, wie sie dort übernommen wurden, bilden sie eine Voraussetzung auch für das religiöse Denken Jesu.

Noch ein anderer, mehr mystisch gewendeter Erlösungsgedanke hat sich, wenn Richard Reitzenstein recht behält, vom Iran aus nach dem Westen zu vorgeschoben. Es handelt sich um den Mythus vom Urmenschen, dem Gottwesen, das aus der Welt des Lichts in die grobe Körperlichkeit hinabgesunken ist, aber einstmals diese Fesseln wieder abschütteln wird. Seine versprengten Teile sind die Seelen der Menschen; genauer gesprochen ist es der innere Mensch, der in dieser Welt wie in der Fremde lebt und doch immer in Gefahr steht, sich in sie zu verlieren. Das Packende ist auch hier die Mahnung zur Selbstbesinnung, zur Besinnung auf die eigene gottverwandte Natur. Auch von da aus gehen aber Linien zum Christentum hinüber. Das „Wache auf, der du schläfst", die Paulinischen Bilder vom Lichtglanz Gottes, vom Himmelskleid, vom Wohlgeruch der Wahrheit, von Tugenden und Lastern als Gliedern des Menschen scheinen — wer weiß, durch welche Vermittlung — von dorther entlehnt.

Der iranische Erlösungsgedanke wirkte, weil er die sittliche Kraft, die männlichen Instinkte in Anspruch nahm. Bequemer war der Weg, den die im Zwischengebiet zwischen dem Iran und dem Westen, von Kleinasien bis nach Ägypten verbreiteten Mysterienreligionen wiesen. Deren Stärke war, daß sie die Einbildungskraft zu erregen verstanden. Sie brachten das Jenseitige, das auch sie verhießen, in einer Fülle von Anschauungsmitteln und Gebräuchen zum Ausdruck, so daß das Geglaubte und Erhoffte unmittelbar Gegenwart und Wirklichkeit zu sein schien. Beides konnte sich indes auch zu gesteigerter Wirkung miteinander verbinden. Gewiß gilt dies von der Mithrasreligion, die erst auf dem Weg über Klein-

Digitized by Google

asien, durch Aufnahme der Mysterienformen ihre seltsam eindrucksmächtige Gestalt gewonnen hat. Aber Ähnliches scheint auch auf das Christentum zuzutreffen. Nur ist hier die Berührungsfläche mit den Mysterienreligionen noch viel breiter. Schon was die Orphik bot: die Ausmalung des Jenseits und der Höllenstrafen, auch die Vorstellung einer Reinigung selbst der Erlösten, paßte zu dem Gedanken des Weltgerichts und ist darum bereits vom Spätjudentum übernommen worden. Unmittelbar an das christliche Grunddogma selbst klingt es aber an, wenn in den Dionysos-, den Osiris-, den Attis- und Adonismysterien gleichfalls ein sterbender und wieder auflebender Gott im Mittelpunkt stand. Das Stichwort „der Leiden des Gottes" spielt schon in den Dionysosmysterien eine Rolle. Und auch der Glaube, daß der rettende Gott von einer Jungfrau geboren werden müßte, ist lange vor dem Christentum bereits da. Nicht minder wichtig war es aber, daß die Mysterien zugleich das Mittel darstellten, um sich der künftigen Erlösung jetzt schon zu versichern. Das Schicksal des Gottes wurde ja nicht nur dem Auge vorgeführt, sondern der Gläubige angeleitet, das was dem Gott widerfuhr, auf sich selbst zu übertragen. Daraus entsprang zunächst der Sakramentsgedanke: der Myste wollte ein greifbares Unterpfand, daß er wirklich mit dem Jenseitigen verknüpft war. Des weiteren entsprang aber daraus eine schwärmerische, nach dem Höchsten greifende Mystik: mit dem Gott fühlen, sich in den Gott hineinfühlen, sich selbst als dieser Gott fühlen. So erlebte der Myste seine Wiedergeburt und gewann er, wenigstens im Augenblick der höchsten Erregung, ein neues, über sein gewöhnliches Dasein hinausreichendes Selbstgefühl.

All das und was sich im übrigen noch darauf gründete, findet sich jedoch innerhalb des Christentums wieder: die Verehrung eines Kyrios, mit dem man eins werden möchte, das Kultmahl, das die Vereinigung unter sinnenfälligen Zeichen besiegelte, Bedeutung und Aufbau der Liturgie, die Form der Gebete, die Kultlegende, die Feste, die Märtyrer- und Heiligenverehrung samt den zugehörigen Wundern, die Weihinschriften in den Heiligtümern mit den Heilungsberichten und den aufgehängten Gliedmaßen: kein Stück davon, das nicht auf hellenistischem Boden seine Entsprechung hätte. Die Ähnlichkeit geht bis in die kleinen Züge hinein. Wie man in der griechischen Kirche heute noch bei der Osterfeier um die Mitternacht den aus dem Grab verschwundenen Christus sucht und dann das „Christ ist erstanden" die Spannung

Digitized by Google

löst, so suchte man ehedem den Osiris, bis das εὑρήκαμεν συγχαίρομεν erklang. Und wie Sabazios mit eigentümlicher Gebärde, die drei oberen Finger erhoben, die beiden unteren eingeschlagen, seine Gläubigen segnete, so segnete man auch in der christlichen Kirche, so segnet heute noch der katholische Bischof des Abendlands das Volk.

Man kann zu dem Bild, das ich umrissen habe, mancherlei Fragezeichen machen. Das Wesentliche scheint doch gesichert. Erlösungs- und Gerichtsgedanke, das Bild des Jenseits, Kyriosverehrung und Kyriosmystik, Sakramentglaube und Ausgestaltung des Gottesdienstes zum Mysterium, sind dem Christentum mit früheren und gleichzeitigen Religionen gemeinsam. Danach scheint auch das Urteil wohl begründet: das Christentum ist eine synkretistische Religion, ist dies nicht erst im zweiten oder vierten Jahrhundert geworden, sondern von Anfang an gewesen; zum mindesten bei Paulus, aber im Grunde schon bei Jesus. Oder wie man es noch derber gesagt hat: nur die Namen haben gewechselt, die Sache ist die gleiche geblieben.

Indes, gerade wenn man so das Christentum gewissermaßen in seine Bestandteile auflöst, springt unweigerlich, wie mich dünkt, die Frage heraus: wodurch hat dann eigentlich das Christentum über die anderen Religionen gesiegt?

Ich betrachte es als den schwersten Mangel der gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Forschung, daß sie an dieser einfachen Frage fast völlig vorübergeht. Und doch ist es eine vor aller Augen liegende Tatsache, nicht nur, daß schließlich das Christentum allein auf dem Platze blieb, sondern auch, daß seine Bekenner sich jederzeit als etwas anderes gegenüber den Vertretern der übrigen Religionen gefühlt haben. Das muß doch seine Gründe haben. Oder sollte das eine nur durch den Staat bewirkt worden sein, das andere lediglich auf Einbildung beruhen? Das wird im Ernst niemand annehmen. Rührte nun, so möchte man nach dem eben gezeichneten Bild zunächst schließen, das Übergewicht des Christentums etwa daher, das es die aufnahmefähigste Religion gewesen ist, diejenige, die im Zusammenraffen wirkungsvoller Gedanken allen anderen den Rang ablief? Aber dann war das Christentum zugleich die weichste, die an eigentümlichen Gedanken ärmste Religion, und es wäre das allergrößte geschichtliche Wunder, daß eine derartige Religion sich durchgesetzt hätte. Oder war es die Hoheit seiner Sittenlehre und die von ihm geschaffenen sozialen Einrichtungen, was zu seinen Gunsten

Digitized by Google

entschied? Aber was machte diese Sittenlehre überzeugend, überzeugender als die der Stoa oder Epikurs oder auch als die des jüdischen Gesetzes? Ein hochgestecktes Ziel reißt wohl einzelne mit sich fort, die Massen sind dadurch allein nicht zu gewinnen. Julian hat den Versuch gemacht, durch Anrufen von Ehrgefühl und Gewissen einen ähnlichen Geist im Hellenismus zu erwecken, aber er ist damit gescheitert! Noch weniger taugt die Auskunft, daß das Christentum die für den Bund mit der Bildung geeignetste Religion gewesen sei. Wenn das gelten sollte, dann hätte vielmehr der Neuplatonismus siegen müssen. Aber eine Religion kann siegen auch ohne solche Unterstützung. Das lehrt das Beispiel des Islam.

Irgendwo muß in der ganzen Rechnung ein Fehler stecken. Es steckt auch einer darin, und zwar steckt er gleich im Anfang. Die ganze Betrachtungsweise ist, was das Verständnis des Christentums anlangt, auf den verkehrten Gesichtspunkt eingestellt. Sie achtet überall nur auf die Ähnlichkeiten und meint damit das Wesen des Christentums zu ergründen. Aber die Kraft einer Religion liegt nie in dem, was sie mit andern gemein, sondern was sie für sich hat. Gesiegt kann das Christentum nur haben durch etwas, was diese Religion schlechthin unterschied, und zwar als Religion unterschied; durch etwas ganz Besonderes, was auch dem Übernommenen sein eigentümliches Gepräge gab. Was war dieses Besondere?

Ich knüpfe an das Allerbekannteste und Unzweifelhafteste, an den Zug in der Predigt Jesu, der seinen Volksgenossen am stärksten auffiel und der in der Tat das größte Befremden erregen mußte. Jesus heißt bei seinen Gegnern „der Zöllner und Sünder Geselle". Und er bekennt sich selbst unumwunden zu dieser Haltung. Es ist sein Auftrag, gerade das Verlorene zu suchen. Er spricht mit deutlichem Spott von den Gerechten, die zur Buße zu rufen er nicht gekommen ist; er erzählt ein Gleichnis, wonach Gott zu dem Gebet des Zöllners Ja sagt, während der aufrichtig dankende Pharisäer leer ausgeht; er schleudert sogar den Pharisäern das Wort ins Gesicht, daß Zöllner und Huren vor ihnen ins Himmelreich eingehen werden.

Was dies bedeutet, erkennt man sofort, wenn man sich den Gottesbegriff vergegenwärtigt, den Jesus damit aufstellt. Jesus verkündigt einen Gott, der mit dem sündigen Menschen etwas zu schaffen haben will, ja dem ein tief Gesunkener unter Umständen besonders nahesteht.

Digitized by Google

Und Jesus tut das nicht aus gedankenloser Weichmütigkeit. Seine Predigt beginnt ja mit der Ankündigung des Gottesreiches, und das hieß zugleich: des bevorstehenden unnachsichtigen Gerichts. Er steigert sogar gegenüber dem Täufer noch die Eindringlichkeit dieses Gedankens. Denn er setzt als Maßstab des Gerichts das Höchste Denkbare, Gottes eigene Vollkommenheit. Nur das bis in den Grund der Gesinnung hinein Reine taugt in Gottes Reich. Auf diesem Hintergrund gewinnt seine Gnadenpredigt den noch zugespitzteren Sinn: der Gott, der mit Strenge auf dem Höchsten besteht, will doch selbst nicht, daß der Mensch seinem Gericht verfällt. Er ist nicht der kühle Richter, der teilnahmslos nach der einen oder anderen Seite hin entschiede. Es liegt ihm am Menschen, selbst noch am letzten. Dazu sucht er ihn, und das Mittel, durch das er ihn ergreift, ist seine verzeihende Güte.

Der heutigen Christenheit ist freilich der Gedanke eines dem Sünder sich schenkenden Gottes etwas so Geläufiges geworden, daß ihr selbst kaum mehr zum Bewußtsein kommt, wie unerhört er im Grunde ist, welchen Widerspruch zu allen natürlichen, zu allen sonst geltenden religiösen Vorstellungen er bedeutet. So schon im Vergleich mit dem Judentum.

Ich habe nie verstanden, wie man bezweifeln konnte, daß Jesus gegenüber dem alten Testament einen neuen Gottesbegriff gebracht habe. Man sucht sich aus dem alten Testament die Stellen zusammen, wo Gott Vater heißt, und findet da einen stetigen Fortschritt: zuerst gilt nur das Volk als Sohn Gottes, dann der König und zuletzt, in den Psalmen Salomos, der einzelne Gerechte. Damit stehe man bereits dicht bei Jesus. Gewiß, es fehlt bloß noch die Hauptsache: in den Psalmen Salomos heißt der Gerechte Sohn Gottes; Jesus aber wendet sich gerade nicht an die Gerechten, sondern an die Sünder. Diesen Schritt zu tun, dazu war das Judentum von sich aus schlechterdings nicht imstande. Ja, in der Frage des Übels hat das Judentum eine ähnliche, nirgends sonst in der Menschheit erreichte Wahrheit gefunden. Es hat — ich erinnere nur an Jesaias 53 und an die „Elenden" in den Psalmen — die gemeine Weisheit durchbrochen, als ob der Beste immer zugleich der Glücklichste sein müßte. Umgekehrt: gerade der Frömmste kann das schwerste Los haben, der Unglückliche ist nicht notwendig ein Gottgehaßter; vielleicht steht er Gott näher als der, dem alles gelingt. Aber das Entsprechende nun auch mit Bezug auf die Sünde zu wagen und zu behaupten, daß ein schwerer Sünder unter Umständen Gott besonders nahestehen könne: das war

Digitized by Google

unmöglich. Dagegen bäumte sich das Beste im Juden, das Bewußtsein um den Wert seines Gesetzes, auf. Trotz allem, was auch im alten Testament über die Langmut, die Barmherzigkeit, die Gnade Gottes zu lesen war: wenn Gottes Gesetz überhaupt einen Sinn haben sollte, so mußte es bei dem bleiben, was schon die einfache Vernunft lehrte und was dasselbe alte Testament auf all seinen Blättern verkündigte, daß Gott denjenigen anerkennt und nur den anerkennt, der gerecht handelt. Ein Gottesglaube, wie ihn Jesus predigte, wonach Gott dem Sünder sich gibt, das war der Tod alles ernsthaften sittlichen Strebens, das war nichts anderes als Gotteslästerung. Dafür haben ihn die Juden ans Kreuz gebracht.

Ganz ebenso mußte aber auch der Grieche und der Römer empfinden. Celsus hat mit dem ihm eigenen Scharfblick auch diesen Punkt im Christentum wahrgenommen und ist nicht müde geworden, den Christen den Widersinn, die Verächtlichkeit, die Verwerflichkeit ihres Gottesbegriffs vorzurücken. Jede andere Religion hält etwas auf sich, nimmt nur anständige, gebildete und unbescholtene Leute auf. Das Christentum dagegen holt sich das Lumpengesindel. Wie wenn es geradeswegs etwas Schlimmes wäre, keine Sünde begangen zu haben, oder wie wenn Gott ein Räuberhauptmann wäre, der Verbrecher um sich sammelte. Celsus hat damit nur ausgesprochen, was jeder Grieche oder Römer gegen das Christentum einwenden mußte. Die Gottheit verkehrt nur mit dem Reinen, war auch hier heiliger, unerschütterlicher Grundsatz. Daran änderte es nichts, daß auch die griechische Religion eine Entsühnung kannte, daß der delphische Gott mit dem „Erkenne dich selbst“ zur Selbsteinkehr mahnte, daß seit der Orphik die Gedanken der Läuterung und der Askese ins Griechentum eindrangen und mit den Mysterien immer auch eine gewisse Reinigung verbunden war. Denn die Entsühnung bedeutete auf keiner Stufe der Entwicklung, daß der Gott eine Schuld vergab. Kein Grieche hätte so etwas überhaupt verstanden. Die Schuld war ein Makel, ein Bann, in dem man gefangen war, und der Gott mochte höchstens helfen, mochte ein Mittel sagen, daß man davon frei wurde. Darüber ging auch die Orphik nicht hinaus. Wohl sprach sie von einer vorzeitlichen Schuld, die in diesem Leben gebüßt werden sollte. Aber man arbeitete sich aus ihr heraus durch ein orphisches Leben in eigener Kraftanstrengung, und das Ziel war — nicht Vergebung, sondern das stolze Bewußtsein, das Göttliche in sich befreit zu haben, selbst Gott geworden

Digitized by Google

zu sein. Erst recht aber prägten es die Mysterien ein, daß nur der Reine der Gottesnähe teilhaftig wird. So verkündeten es die feierlichen Formeln, die zu Beginn gesprochen wurden: „wer reine Hände hat", „wer frei ist von allem Frevel", „wessen Seele sich keines Bösen bewußt ist", „wer gut und gerecht gelebt hat", der und der allein mag teilnehmen. Gewisse schwere Frevler waren darum von vornherein ausgeschlossen, und auch bei den Zugelassenen mußte die Reinigung vollzogen sein, ehe sie das Göttliche schauen durften. Ein Zutritt zu Gott, der dem unreinen, dem sündigen Menschen gewährt wird, konnte auch hier nur als eine Verkehrung alles religiösen und sittlichen Denkens, als ein Angriff auf die einfachsten Empfindungen von Würde und Erhabenheit der Gottheit erscheinen.

Neu ist also der Gottesgedanke Jesu sicherlich gewesen. Er schlug alle dem ins Gesicht, was gerade das sich vertiefende sittliche Denken über das Verhältnis der Gottheit zum Menschen festgestellt hatte, und was der gesunde Menschenverstand bis heute noch für das allein Richtige hält. Aber um so erstaunlicher wirkt es dann, daß Jesus auf diesen scheinbar alle Sittlichkeit auflösenden Gottesgedanken doch wiederum eine Ethik gründet, und zwar die strengste Ethik, die sich überhaupt denken läßt. Ich verzichte darauf, im einzelnen darzulegen, wieweit Jesu Deutung der Gottes- und Nächstenliebe nicht nur über die alttestamentliche Auffassung, sondern über jede sonst aufgestellte Sittlichkeit hinausgreift, halte es auch nicht für nötig, mich mit Nietzsches blindgläubig auf Tolstoi eingestelltem Zerrbild des näheren auseinanderzusetzen. Aber es liegt mir daran hervorzuheben, daß die sittliche Forderung bei Jesus nicht unverbunden neben seinem Gottesgedanken steht. In der Erzählung von der großen Sünderin und im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht hat er den Zusammenhang verdeutlicht: wem am meisten vergeben ist, der wird Gott am meisten lieben, und wem Gott die große Schuld erlassen hat, der wird auch gegenüber seinem Nächsten Milde lernen. Der Gedanke ist klar. Güte, die nichts vorrückt, macht auch den scheinbar Erstorbenen wieder lebendig. Sie schafft eine Zuneigung, eine Dankbarkeit, der das Höchste nicht zuviel ist. Von da aus ergibt sich noch der feinste Zug der Ethik Jesu: die Natürlichkeit, die Selbstverständlichkeit des Tuns, die Jesus auch gegenüber dem Schwersten und Entsagungsvollsten erwartet. Der barmherzige Samariter überlegt nicht lange; er sieht die Not und tut, was sein Herz ihn heißt. Wer auch nur

Digitized by Google

einen Augenblick sich in seinem eigenen Edelmut bespiegelt, der hat bereits seinen Lohn dahin.

Jesus dreht also — so läßt sich die Sache nun ausdrücken — das gewohnte Verhältnis von Religion und Sittlichkeit um. Jede andere, wenigstens jede höher gerichtete Religion stellt die persönliche Gottesbeziehung auf das richtige Verhalten des Menschen. Je sittlicher einer ist — sittlich dabei im weitesten Sinne verstanden —, desto näher steht er Gott. Bei Jesus fängt umgekehrt Gott an. Er setzt mit der Vergebung ein Neues; aber daraus entsteht erst ein wirkliches, ein warmes, ein nahes Gottesverhältnis und mit ihm zugleich eine Sittlichkeit, die es wagen darf, Gott selbst zum Vorbild zu nehmen.

Wenn man sich diese Eigenart der Predigt Jesu überlegt, so ergeben sich zunächst zwei Folgerungen, die ich nicht unterlassen möchte zu berühren.

Zum ersten wird demgegenüber die Frage, ob Jesus wirklich gelebt hat, zur blanken Lächerlichkeit. Als ob ein derartiger Gottesgedanke, der alles umstößt, was die Menschheit bis dahin über Gott gedacht hat, von selbst, aus dem dumpfen Gefühl der Massen hätte emporsteigen können. Als ob, um ihn zu fassen, nicht ein einzelner, ein ganz Ungewöhnlicher hergehörte, einer, der auf dem scharfen Grat, wo Göttliches und Teuflisches sich scheiden, zu wandeln verstand. Denn auf solcher Höhe, auf der den ernsthaften Durchschnittsmenschen ein Herzklopfen überfällt, bewegt sich jedes Wort, das Jesus gesprochen hat.

Zum andern scheitert daran jeder Versuch, das Christentum aus sozialen Bedingungen, aus der Stimmung der unterdrückten Klassen herzuleiten. Hätte das Wirtschaftliche, hätte ein Klassenbewußtsein auch nur von ferne mitgespielt, so müßte der Gottesbegriff Jesu ganz anders aussehen. Denn jede unterdrückte Klasse behauptet sich, indem sie für sich selbst die wahre, die tadellose Sittlichkeit in Anspruch nimmt. So war es im Judentum bei den Ebionim: die Mißhandelten fühlten sich als die wahren Frommen; so war es im Mittelalter bei den Bauern: auch der Bauer nennt sich im Gegensatz zu den anderen Ständen mit Selbstbewußtsein den „frommen" Bauern; und so ist es heute wieder bei der Sozialdemokratie. Man darf sagen, die Sozialdemokratie widerlegt durch ihr eigenes Verhalten die Lehre ihres Führers Kautsky über den Ursprung des Christentums aufs schlagendste. Denn auch sie mußte, um emporzukommen, der verfaulten bürgerlichen Gesellschaft sich selbst

Digitized by Google

als die Vertreterin der echten Sittlichkeit und die Bringerin der wahren Kultur gegenüberstellen. Wenn eine unterdrückte Klasse aus ihrem proletarischen Instinkt heraus einen Gottesgedanken gestaltet, so wird sie einen Gott der Gerechtigkeit oder besser noch einen Rächergott ersinnen, aber niemals einen, der ihnen selbst — den doch so Einwandfreien — und sogar noch ihren Gegnern vergibt.

Aber dieser Gottesgedanke Jesu, der allem natürlichen religiösen Empfinden so schroff zuwiderlief, besaß doch eine verborgene, eine unwiderstehliche Kraft. Er bohrte sich tiefer ein als jeder andere Gottesbegriff. Denn er redete zum Gewissen. War es nicht überzeugend, daß der, der zu Gott emporstrebte, seinen Maßstab nicht an menschlicher Anständigkeit und Heldenhaftigkeit, sondern am Unbedingten, an Gottes eigenem sittlichen Wesen, an dessen Güte nehmen müßte? Aber wer es ernsthaft damit versuchte, dem zerging, ohne daß er es wollte, der Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten, zwischen Reinen und Unreinen. Der feierliche Eingangsspruch der Mysterien: „Wer gut und gerecht gelebt hat", wurde zur Oberflächlichkeit. Dafür empfing das „Erkenne dich selbst" jetzt seine volle Schärfe. Die Ausflucht half nicht mehr, mit der der Grieche sich über eine ihm unangenehme Erinnerung tröstete: daß wohl ein Gott oder ein Daimon ihm damals den Sinn verwirrt hätte. Es galt im Ernst, sich selbst in seinen Taten wiederzuerkennen.

Aus der Tiefe solcher Selbsteinkehr erwuchs dann ein Verständnis für den Gottesgedanken Jesu. War es nicht wirklich so, daß der Gott, von dessen Gaben der Mensch doch lebte, immer den Menschen mit verzeihender Güte trug? Nur daß der Mensch sich dessen nicht bewußt geworden war. Und war der Gott, der das Herz des Menschen suchte, der auch den Verlorenen wiederzugewinnen wußte, in solcher Liebe nicht größer, heiliger, machtvoller, als alle die Götter des hohen Olymp?

So fügte sich alles zu einem geschlossenen Sinn zusammen. Wer ihn faßte, hatte das Gefühl, als ob er aus einem Traum erwacht wäre. Die Kühnheit, das Unerhörte oder, wie man heute mit dem abgehetzten Schlagwort sagt, das „Irrationale" der Predigt Jesu allein hätte es nicht getan. Was bloß irrational ist, übt höchstens die beschränkte und vorübergehende Anziehung des kraftvoll Eigenwilligen. Aber daß das Irrationale hier einen einleuchtenden Sinn ergab, daß das, was den gesunden Menschenverstand vor den Kopf stieß, dem Nachdenklichen sich als

Digitized by Google

die Offenbarung einer tieferen, einer überzeugenden Wahrheit über Gott und den Menschen bekundete: dies ist das Sieghafte im Christentum gewesen.

Und nun möchte ich noch einmal zu dem Bild zurückkehren, das ich im Eingang gezeichnet habe. Denn es ist nicht meine Absicht, um deswillen, was ich eben über das Wesen des Christentums festgestellt habe, offenkundige Tatsachen, d. h. die offenkundige Tatsache einer Beeinflussung des sich entwickelnden Christentums durch andere Religionen zu bestreiten. Wie reimt sich aber beides zusammen? Mir scheint, so widerspruchsvoll es zunächst klingt, daß gerade die einzigartige Höhe des christlichen Glaubens den Schlüssel zum Verständnis jener Beeinflussung an die Hand gibt.

Bildete den Kern des Christentums ein überraschender, ein wundersamer Gottesgedanke, so war es die Aufgabe der christlichen Kirche, dieses ihr Eigentümliche überall scharf zum Ausdruck zu bringen. Die Kirche hat dies auch begriffen und ihr ganzes Dogma, vor allem das christologische Dogma, auf diesen Gesichtspunkt eingestellt. Denn dem christlichen Theologen wurde es zur Frage, was für den hellenischen Philosophen keine Frage war, wie Gott und der Mensch zusammenkommen können. Und das Dogma gipfelte in dem Nachweis, daß hier zuletzt etwas Unbegreifliches, ein Wunder, eine reine Gnadentat Gottes vorliege. Aber auch innerhalb des Kultus, wo die Beeinflussung zweifellos am stärksten ist, bleibt vermöge der Beziehung auf die Sündenvergebung doch der Grundton immer christlich. Ein „Mysterium zur Vergebung der Sünden", wie es nicht nur die Taufe, sondern nach ältester Auffassung auch das Abendmahl darstellte, hob sich von allen griechischen Mysterienanschauungen ab.

Jedoch eben in jener Eigenart des Gottesgedankens lag für die Kirche zugleich eine doppelte Versuchung.

Einmal die, die Paradoxie des christlichen Glaubens zu mißbrauchen, sie zu übersteigern oder in ein fremdes Gebiet zu übertragen. Das läßt sich bereits in der Entwicklung des griechischen Dogmas wahrnehmen, wo es schließlich zu einem förmlichen Schwelgen im logischen Widerspruch kommt, tritt wieder im Nominalismus hervor und zuletzt noch bei einem Mann wie Sören Kierkegaard.

Digitized by Google

Aber viel stärker war die entgegengesetzte Versuchung, das Unbegreifliche doch wieder ins Begreifliche herabzuziehen, sei es daß man lehrhaft die Übereinstimmung des Evangeliums mit der „Vernunft" darzutun unternahm, sei es daß man praktisch dem Glauben an die Vergebung noch weitere, handgreiflichere Stützen sich zu geben bemühte.

Das zuletzt Genannte greift hauptsächlich in die uns beschäftigende Frage ein.

Ursprünglich war es wie bei Jesus selbst das Wort, das Evangelium gewesen, was als das den Glauben Hervorbringende und zugleich Sichernde galt. Wer von der Predigt ergriffen wurde, der fühlte sich damit von Gott selbst ergriffen und der „Geist" bestätigte es ihm, daß er wirklich zu Gott gehörte. Die Taufe bekräftigte und vollendete nur, was der Gläubige bereits besaß. „Woher habt ihr den Geist empfangen, wenn nicht aus dem Hören der Glaubensbotschaft?" kann Paulus die Galater fragen, und derselbe Paulus hat nach seinem eigenen Zeugnis das Taufen als das neben der Predigt minder Wichtige zumeist seinen Gehilfen überlassen. Aber wie die Begeisterung der ersten Zeit nachließ, verlegte sich das Schwergewicht mehr und mehr vom Wort hinüber auf die Handlung. Das Sakrament schien nun sicherer und wirklicher zu geben, was das Evangelium nur ankündigte. Damit wurde die Kirche empfänglich für all die Sinnbilder und Bräuche, die die Mysterienreligionen geschaffen hatten. Je zahlreicher, je eindrucksvoller sie waren, desto besser schienen sie geeignet, nur etwas umgeformt, auch dem christlichen Glauben zu dienen.

Gleichzeitig fühlte sich die Kirche aber auch noch an einer anderen Stelle durch die Höhe des Evangeliums bedrückt. Sie hat anfänglich bezüglich der Gewährung der Sündenvergebung einen sehr harten, die Meinung Jesu und wohl auch die des Paulus übersteigernden Standpunkt eingenommen: die Taufe sollte wohl alle Sünden des vergangenen Lebens wegnehmen, aber zugleich die Verpflichtung auferlegen, von da an vollkommen rein zu bleiben. Die Erfahrung lehrte in Bälde, daß das unerfüllbar war. Man mußte dem Gedanken einer Vergebung nach der Taufe, einer „zweiten Buße" nähertreten. Aber durfte man sie bedingungs- und schrankenlos gewähren? Der sittliche Einwand, der von vornherein dem Evangelium entgegenstand: führt das nicht zur vollendeten Zuchtlosigkeit? regte sich nun innerhalb des Christentums selbst. Und die Kirche fühlte sich gedrungen, ihm nachzugeben. Aber sobald man nun die Bedingungen festsetzte, unter denen eine Vergebung möglich sein sollte, mußte man die

Digitized by Google

Bußleistungen auch in das Licht rücken, daß Gott selbst sie anerkannte und sich durch sie bewegen ließe. So holte man, und zwar schon sehr früh, den jüdischen Gedanken wieder hervor, daß eine außerordentliche asketische Leistung nicht nur ein besonderes Verdienst bei Gott einträgt, sondern auch zum Ausgleich für etwa begangene Sünden verwertet werden kann.

Aber auch eine hellenistische Vorstellung schlich sich unter diesem Druck wieder ein. Wenn man zugestand, daß auch der getaufte Christ noch Sünden begeht, dann erschien die Taufe nicht mehr als der Höhepunkt, auf dem man bloß zu verharren brauchte, sondern nur als der Anfang eines sich weiter entwickelnden Lebens. Von da aus haben die Alexandriner den paulinischen Gedanken wieder entdeckt, daß es einen Fortschritt innerhalb des Christenlebens, einen Fortschritt in der Einigung mit Gott geben müßte. Aber die Art, wie sie ihn ausgestalteten, war nicht im Geist des Paulus. Denn der Weg, den sie wiesen, war der alte der platonischen Mystik: der Aufstieg durch die Reinigung zur Erleuchtung. Damit war aber auch innerhalb des Christentums der Grundsatz anerkannt: erst muß man rein sein, dann naht sich Gott, und je gründlicher einer die Arbeit an sich selbst vollzieht, desto reicher ist hinterher die Begnadigung.

Es ist also nicht nur die alte Gewöhnung gewesen, die die Durchsetzung des Christentums mit vorchristlichen Anschauungen herbeiführte. Ein Anreiz dazu kam aus dem christlichen Glauben selbst, dessen Kühnheit, dessen reine Geistigkeit die Kirche auf die Dauer nicht zu ertragen vermochte.

Aber die Rückbildung, die damit eintrat, hat doch nie das Maß erreicht, daß das Evangelium in der Kirche völlig erstickt worden wäre. Denn die Kirche besaß doch immer das neue Testament und mühte sich ernsthaft, tiefer in sein Verständnis einzudringen. So stellt die Kirchengeschichte ein ununterbrochenes Ringen zwischen christlichen und unterchristlichen Anschauungen dar. Reformationen — man darf nur bei diesem Namen nicht bloß an die des sechzehnten Jahrhunderts denken — gehören deshalb zum Wesen dieser Geschichte. Sie bedeuten immer, daß ein Stück des Evangeliums gegenüber Entstellungen sich durchsetzt. Aber selbst die Entstellungen müssen schließlich dazu dienen, daß die Kirche das Evangelium in seiner ganzen Tiefe begreifen lernt.

Digitized by Google

MATHEMATIK UND ANTIKE

VON

OTTO TOEPLITZ

1. Seitdem Plato für den Eintritt in seine Akademie das mathematische Reifezeugnis gefordert hatte, ist mathematisches Denken ein Allgemeinbesitz des griechischen Geistes gewesen. In der Renaissance ist es mit ihm erwacht, im Humanismus war es ihm verschwistert, im Gymnasium des neunzehnten Jahrhunderts blieb es ein unantastbares Inventarstück, selbst in den Zeitläuften, in denen die Naturwissenschaften, die „übrigen Naturwissenschaften", wie es gewöhnlich heißt, als nebensächlich betrachtet wurden.

Sieht man genauer hin, so bemerkt man, daß diese Verschwisterung von Mathematik und Antike im Laufe der Entwicklung unversehens mehr ein Nebeneinanderleben in althergebrachter Gewohnheit geworden ist, als ein Zusammenleben in wahrhafter Wechselwirkung. Man muß es aussprechen, daß die berufenen Hüter des wiedererwachten griechischen Geistes, ob ihre Methode nun die philologische ist oder die historische oder die philosophische, in den mathematischen Bestandteilen ihrer Forschungsobjekte zumeist einen Fremdkörper sehen, den man achtet, aber meidet. Man muß es aussprechen, daß es eine Ausnahme ist, wenn heute ein forschender Mathematiker von der Bedingtheit seiner Wissenschaft durch das Griechentum mehr als eine traditionelle Formel im Bewußtsein hat, ja daß die Mehrzahl der mathematischen Forscher geradezu von einer Abneigung gegen jede genetische, gegen jede problemgeschichtliche, psychologische Betrachtung des Mathematischen überhaupt erfüllt ist.

Gewiß, es sind die Elemente Euklids, die überall dem mathematischen Schulunterricht zugrunde liegen, wenigstens der Sache nach, wo nicht — wie lange Zeit in England — in der originalen Fassung. Aber es pulsiert kein lebendiger Blutkreislauf von den Lehrsätzen Euklids, die in der Mathematikstunde traktiert werden, herüber zu dem schönheitserfüllten Kulturbild, das der Lehrer des Griechischen zu entwerfen vermag. Es ist eine

Digitized by Google

seltene Ausnahme, deren Ungewöhnlichkeit die sonst geltende Norm um so deutlicher hervortreten läßt, wenn der junge Hermann Hankel auf dem Leipziger Nicolaigymnasium in seinen letzten Schuljahren vom Rektor die Erlaubnis erhält, „zum Gegenstande seines Privatstudiums statt der alten Klassiker die Schriften der Mathematiker des Altertums in der Ursprache zu wählen, um so in höherem Maße den philologischen Anforderungen der Schule und seinem der Mathematik zugewandten Wissensdrange zu genügen." Aber drastischer noch als die Ungewöhnlichkeit dieser Maßnahme eines weitblickenden Direktors zeigt die Ungewöhnlichkeit ihres Erfolges, wie wenig die Schule sonst von dem inneren Zusammenhang von antikem und mathematischem Denken vermittelt, wie wenig sie selbst denen, die zu mathematischer Forschung prädestiniert sind, von diesem Zusammenhang mitzugeben weiß und wie bei manchem Mathematiker die vorhandene Neigung zu genetischer Betrachtungsweise mangels jeder Anregung geradezu verkümmert. Denn gerade Hermann Hankel wird in seinem späteren, durch einen frühen Tod nur allzurasch abgebrochenen Leben einer der ganz wenigen, um nicht zu sagen der einzige wirkliche Mathematiker von Rang, der zwischen produktiver Tätigkeit immer wieder auf historische Untersuchungen zurückgreift; er stellt ein noch heute gültiges Muster einer Geschichte der Mathematik auf; kaum einer der professionellen Bearbeiter der mathematischen Historie hat das aus den Zusammenhängen herausgesehen, was hier ein selbst forschender Mathematiker von schärfster Denkgewohnheit ihnen entnimmt.

In der Regel läßt die Schulmathematik nichts hervortreten von der Gleichstimmigkeit der griechischen Geometrie mit den anderen Äußerungsformen griechischer Denkart und ihrer Einordnung in deren System, nichts von der Pracht der griechischen Mathematik, dieser ἁρμονία im Sinne Platons. Der pythagoreische Lehrsatz ist zum Symbol der Trockenheit geworden, und der Schulknabe, der über ihn seufzt, ahnt nichts von dem Anblick, den das Werk Euklids und Archimeds dem modern durchgebildeten Mathematiker darbietet, der sich in den Originaltext versenkt. Gedanken von feinstem Schliff, von einer wunderbar durchdachten Komposition erschließen sich seinem erstaunten Auge, je genauer es durch eine alles überdeckende, verschüttende Schicht von Tradition hindurchschaut, eine Tradition, die nicht so sehr durch einige arge Brüchigkeiten des Textes als durch das tief eingerissene Mißverständnis, das Halbverständnis von zwei Jahrtausenden belastet ist; und es ergreift ihn ähnliche Empfindung,

Digitized by Google

wie beim Anblick des Parthenon, dessen herrliche Säulen beschädigt, von Unrat durchwachsen in den unverändert blauen Himmel ragen.

2. Die neueste Zeit hat einige Erscheinungen gebracht, die das Interesse weiter Kreise für die Mathematik und ihre Eingliederung in die Gesamtkultur haben aufhorchen lassen, Vorboten vielleicht eines Zeitalters, wo sie im Bewußtsein der Gebildeten wieder solche Geltung hat wie zu den Zeiten Leibnizens und Newtons. Oswald Spengler hat in seinem Buch vom Untergang des Abendlandes den Mut, die Mathematik in den Vordergrund zu stellen. Er stellt sie unmittelbar neben die Musik. Die Verwandtschaft beider Dinge ist kein novum. Es ist schon oft aufgefallen, wie häufig gute Mathematiker musikalisch sind, eine echte Musikalität besitzen und ausüben; der Eingeweihte weiß, daß die Produktionsart des Mathematikers der musikalischen Kompositionsweise, daß mathematische Vortragskunst dem Problem des Dirigierens verwandt ist, enger verwandt als etwa der Schaffensart des Historikers, des beschreibenden Naturwissenschaftlers. Aber eine fest eingewurzelte, unumschränkt herrschende Systematik trennt heute — anders als in Platos Akademie — Wissenschaft und Kunst. Es erwärmt das Gefühl des Mathematikers, wenn Spengler solches Dogma kühn beiseite schiebt und die Rollen vergleicht, die Mathematik, Plastik, Musik zu allen Zeiten gespielt haben, wenn er vom Werden der Mathematik manches weiß, was selbst das Gros der Mathematiker nicht im Bewußtsein hat, und wenn er dies alles nicht etwa in einer speziellen Geschichte dieser Wissenschaft zur Geltung bringt, sondern in einem Gesamtaspekt der Menschheitskultur, wie er umfassender noch kaum entworfen worden ist.

Spenglers Auffassung von der Mathematik gipfelt in folgender These: Es ist verkehrt, von der Mathematik schlechthin zu reden; der griechische und der abendländische Zahlbegriff zum Beispiel sind zwei ganz verschiedene Dinge, die ihrem wahren Wesen nach nichts miteinander zu tun haben; zwei getrennte Mathematiken gründen sich darauf. Und wie die antike Mathematik sich in den Kombinationen, die ihr Zahlbegriff gestattet, mit Archimedes und seinen Zeitgenossen erschöpft hatte, so ist auch die moderne Mathematik dem Rande der Möglichkeiten nahe, die sich aus ihrem Zahlbegriff ergeben.

Der Angriff der Gelehrtenwelt hat auf breiter Front gegen dieses Werk eingesetzt. Auch Mathematiker sind an ihm beteiligt. Er hat alle die zahllosen Irrtümer aufgezählt, die Spengler begangen hat; auch die

Digitized by Google

unglücklichen mathematischen Redewendungen, mit denen er vor allen Mathematikern dokumentiert hat, daß er selbst nie mathematisch gearbeitet hat, sind ihm alle aufgerechnet worden.

Alle diese Angriffe, die nur von den Gegenständen handeln, die Spengler traktiert, von den materiellen Unrichtigkeiten, die er begeht, treffen am Kern der Sache vorbei, können den Impetus nicht lahmlegen, den Spengler erteilen will. Denn indem er nach der Mathematik jeder einzelnen Kultur fragt, berührt er die Frage nach der genetischen Natur und den psychologischen Ursachen der mathematischen Begebenheiten verschiedener Zeiten, und man kann den Wert solcher Fragestellung nicht erschüttern, indem man Spengler einzelne Fehler in noch so großer Zahl anmerkt. Man muß sich vielmehr auf den Boden seiner eigenen Fragestellung begeben, will man ihm Fehler in ihrer Behandlung nachweisen. Auf solcher Basis soll im folgenden ein Standpunkt der Auseinandersetzung mit Spengler gesucht werden, einer Auseinandersetzung, die die Meinungsverschiedenheiten allerdings um so intensiver hervortreten lassen wird.

3. Es ist nun das Wesentliche, daß der Spenglersche Impetus, so wie er eben gesehen wurde, der Vorbote einer Epoche geworden zu sein scheint, die die Mathematik wieder im Rahmen der Gesamtkultur, zunächst der antiken Kultur zu erblicken versucht. In diesem Sinne geschieht es, wenn hier unmittelbar neben Spengler das Buch von Erich Frank über „Plato und die sogenannten Pythagoreer" genannt wird, das es mit dem Rüstzeug des Fachmannes unternimmt, eine große Linie zu legen, die die Mathematik der Griechen mit allen anderen Sphären des griechischen Geistes zu einem einheitlichen Ganzen fest verklammert. Wenn man darin erfährt, wie um 430 v. Chr. unter der Ägide des Perikles eine absolute Musik entsteht, wenn man sich daneben vergegenwärtigt, daß die Griechen die Schöpfer der reinen Mathematik oder, wie es so viel schöner heißen würde: der absoluten Mathematik sind, erhebt sich in voller Größe und plastischer, als er früher ausgesprochen wurde, der Gedanke, daß die Griechen und nur die Griechen uns die „Wissenschaft um ihrer selbst willen" geschenkt haben. Das Buch ist voll von mutigen Perspektiven, die ihm einen geradezu romanhaften Schwung verleihen. Wenn manche Zeile des folgenden auch mit diesem Buche sich gründlich auseinandersetzen will, so wird es doch nie geschehen, um seine große Linie zu zerstören, sondern nur, um sie an vielen Punkten anders, fester zu verlagern.

Digitized by Google

4. Den eigentlichen Beginn der Arbeit an dem eben gekennzeichneten Programm hat Julius Stenzel in seinem Buch über „Zahl und Gestalt bei Plato" vollzogen; er hat darin eine alle methodischen Hilfsmittel, alle verfügbaren Quellen heranziehende Untersuchung in einem besonders entscheidenden Punkte faktisch eröffnet. Es kann nicht das Ziel des Folgenden sein, im Rahmen dieses Aufsatzes hieran anknüpfend die Arbeit von der mathematischen Seite ebenfalls aufzunehmen. Vielmehr kann es sich hier nur darum handeln, für ein künftiges Ineinanderarbeiten von beiden Seiten die allgemeinen Grundlagen, die grundlegenden mathematischen Voraussetzungen festzustellen.

Das folgende will von dem gegenseitigen Verhältnis von Mathematik und Antike überhaupt einen Begriff geben. Wenn die Erörterung dabei vielfach an Bücher wie Spengler einerseits, wie Frank andererseits anknüpfen wird, so ist dies dahin zu verstehen, daß sie sehr bequem und zweckmäßig um diese beiden Pole gruppiert werden kann.

5. Das Ergebnis einer solchen Erörterung ist naturgemäß dadurch bedingt, welche Vorstellung vom Wesen der Mathematik man ihr zugrunde legt.

Der Nichtmathematiker, der erfahren will, was Mathematik ist, pflegt die Frage so zu stellen: die Philologie handelt von der Sprache, die Zoologie von den Tieren; wovon handelt die Mathematik? Und er ist zufrieden, die Antwort zu hören: von Punkten, von geraden Linien, von Kreisen, von Zahlen, Funktionen, Transformationen, Integralen. Und was sagt die Mathematik von diesen Objekten aus? wird er weiterfragen, und wird eine Schilderung ihrer Tatsachen, einen Überblick über ihre Ergebnisse erwarten. Er wird geneigt sein zu glauben, daß er das Wesen der Mathematik begreifen würde, wenn er nur die Geduld hätte, solcher Schilderung lange genug zuzuhören. Er wird dabei nicht verfehlen, der Exaktheit und Zuverlässigkeit der mathematischen Aussagen seine Bewunderung zu zollen.

Gerade diese Bemerkung pflegt dem Mathematiker treffend zu zeigen, wie wenig die Außenstehenden von seiner Betätigung wissen. Was würde wohl ein Schachmeister sagen, wenn man ihm die Anerkennung dafür ausspräche, daß er während der ganzen Partie keinmal die Regeln des Schachspiels verletzt hat? Genau so wenig ist mit der Richtigkeit der mathematischen Aussagen ihr eigentlicher Wert berührt.

Digitized by Google

Es ist nun das Entscheidende für die ganze hier zu vollziehende Auseinandersetzung, daß Mathematik für den, der selbst mathematisch operiert hat und der sich von den Geschehnissen volle Rechenschaft ablegt, in Wahrheit etwas anderes ist, daß sich insbesondere von diesem anderen Begriff der Mathematik aus ein ganz anderer Standpunkt für die Behandlung der These Spenglers ergibt, und auch eine andere Auffassung für die Dinge, von denen Frank redet, kurz ein ganz andersartiges Bild von dem gegenseitigen Verhältnis von Mathematik und Antike.

Was zu den Objekten und den Tatsachen noch hinzutreten muß, um Mathematik zu ergeben, ist an dieser Stelle des Aufsatzes noch schwer zu umschreiben; es ist das Wie, wie mit den Objekten operiert wird, also das von der zufälligen Eigenart der jeweiligen Objekte losgelöste Operative, Methodische, und dann das Warum, warum man sich für gewisse Objekte, für gewisse Probleme interessiert hat, die Fragestellung also und ihre aus der historischen Entwicklung zu begreifenden Motive, die Problematik. Man erhält wenigstens eine indirekte Vorstellung von dem Vorhandensein und der Beschaffenheit dessen, was hiermit gemeint ist, wenn man sich die Art vergegenwärtigt, wie die Chemie aus der Alchimie, wie die Astronomie aus der Astrologie unvermittelt als fertige Wissenschaft hervorgegangen ist — auch die Mathematik selbst hat gelegentlich aus der Zahlenmystik in ähnlicher Weise Werte herübergenommen. An falschen Objekten, an verkehrten Fragen hatten diese Afterwissenschaften Komplexe von Erfahrungen und Übungen herangebildet, die von den exakten Nachfolgewissenschaften glatt übernommen werden und es ermöglichen, daß diese scheinbar aus dem Nichts geboren werden.

Gerade von den mathematischen Dingen erhält man ein ganz unvollkommenes, schiefes Bild, wenn man nur auf die Objekte und Tatsachen achtet. Auch Spengler, auch Frank sind auf dem Standpunkt der inhaltlichen, der substantiellen Betrachtung stehengeblieben; sie biegen von der morphologisch-psychologischen Linie, in der sie sich mit der ganzen Art ihrer Fragestellungen bewegen, in dem Augenblick ab, wo sie zur Beantwortung ihrer Fragestellungen übergehen, und münden stillschweigend in die herkömmliche Vorstellung vom Wesen der Mathematik ein, die sich dem Außenstehenden darbietet. Und es ist erklärlich, daß der Außenstehende die Dinge schwer zu übersehen vermag, da der Mathematiker aus dem Rahmen der klassischen Kunstform kristallklarer Darstellung, deren er sich bei der Auseinandersetzung der spezifisch mathematischen Dinge

Digitized by Google

zu bedienen pflegt und die ihm zur offiziellen Lebensgewohnheit geworden ist, im allgemeinen nicht heraustritt und daher den nirgends mit mathematischer Präzision zu fassenden genetisch-psychologischen Tatbeständen nach Möglichkeit ausweicht.

6. Ist es überhaupt möglich, an dieser Stelle von der Innenseite der Mathematik einen so eindringenden Begriff zu vermitteln, daß die geplante Auseinandersetzung erfolgen kann? Oder steht es dem Mathematiker nicht an, die wahre Stellung zu diesen Dingen vor der Öffentlichkeit zu nehmen?

Es sind jedenfalls besondere Maßnahmen erforderlich, um es zu ermöglichen. Bei Antrittsreden, bei festlichen Gelegenheiten haben Mathematiker es oft versucht, in allgemeinen Worten dem Außenstehenden etwas vom Wesen der Mathematik zu sagen. Dieser Weg kann hier nicht ausreichen. Es soll vielmehr gewagt werden, von etwas Mathematischem selbst zu reden. Es sollen der eigentlichen Erörterung zwei Beispiele aus der konkreten Mathematik vorangestellt werden, das eine dafür, wie der Mathematiker operiert, das andere dafür, wie er zu seinen Fragestellungen gelangt. Es ist viel, was diese Beispiele zu leisten haben: auf der einen Seite sollen sie keinerlei Kenntnisse aus der Mathematik erfordern, werden sie die Sphäre der einfachsten Schulmathematik des Tertianers nirgends verlassen; auf der anderen Seite sollen sie dazu ausreichen, daß von ihnen aus das gesamte Verhältnis von Mathematik und Antike in allen seinen Teilen ausgebreitet werden kann. In der Tat wird alles, was das Folgende zu diesem Thema bringen wird, auf diesem konkreten Material aufruhen und kann nur auf der Grundlage dieser Beispiele gesagt werden. Der Leser, der die Winkelgänge geometrischer Konstruktionsaufgaben, der die Fallen des Logarithmenrechnens in seiner Erinnerung unlöslich mit dem Worte Mathematik verknüpft, wird überrascht sein von dem ganz anderen Charakter, von der Einfachheit dieser Beispiele. Immerhin, sie sind mathematische Erörterung, die verlangt, daß man einen kurzen Augenblick sich in sie versenkt, wie man sich in den Text eines Gedichts, in die Farben eines Gemäldes versenken muß, will man es in seiner vollen Schönheit erfassen.

Digitized by Google

I. Es wird ein Beispiel dafür gegeben, wie der Mathematiker operiert.

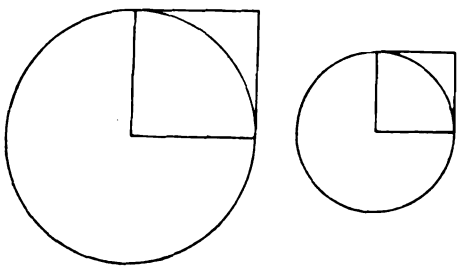


Fig. 1.

1. Hippokrates von Chios hat um 450 v. Chr. das erste Lehrbuch der Mathematik geschrieben; davon ist uns ein Fragment erhalten. In diesem Fragment wird ein Lemma (Hilfssatz) verwendet, das so lautet:

> die Flächeninhalte zweier Kreise verhalten sich wie die Quadrate über ihren Radien.

Der Beweis dieses Lemma ist leider in dem Fragment des Hippokrates nicht erhalten. Aber im zwölften Buch des Euklid findet sich ein Beweis, den die augenblickliche Forschung dem Eudoxus, dem einen der beiden großen Mathematiker der platonischen Akademie, zuschreibt. Um diesen Beweis wird es sich hier handeln.

2. Es ist soeben von Flächeninhalt geredet worden. Was ist der Flächeninhalt einer Figur? Wann sagt man, zwei Figuren haben den gleichen Flächeninhalt? Es geht kaum an, diese Frage zu beantworten, ohne auf die Art und Weise einzugehen, wie Euklid überhaupt seine Gebilde definiert. An der Spitze seines Lehrgebäudes stehen bekanntlich außer einigen Nominaldefinitionen (Punkte sind Grenzen von Linien, Linien sind Grenzen von Flächen usw.) eine Reihe von Axiomen, Sätzen, für die kein Beweis gegeben wird, die aber anschaulich ungemein einleuchtend sind. Es ist das Wesen des Euklidischen Lehrgebäudes, daß alle weiteren Sätze aus diesen „Axiomen" durch Beweis (ἀπόδειξις) gefolgert werden, ohne daß dabei auf die Anschauung erneut zurückgegriffen wird.

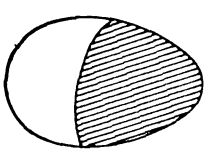


Fig. 2.

Unter den Axiomen steht nun auch dieses: das Ganze ist größer als seine Teile. Es soll für Größen von jederlei Art gelten, also auch für Flächenstücke. Für diese aber besagt es: wenn ein Flächenstück Teil eines anderen ist (wie das nebenstehend schraffierte), so hat es einen kleineren Inhalt, „ist kleiner" als das Flächenstück, in dem es enthalten ist.

3. Es interessiert hier nicht, näher darauf einzugehen, wie Euklid die Lehre vom Flächeninhalt der geradlinig begrenzten Figuren (Polygone) aufbaut; dieser Aufbau ist übrigens ein Muster feiner, scharfsinniger Denk-

Digitized by Google

weise. Es soll also hier, ohne nähere Ausführung, u. a. auch als bewiesen angenommen werden, daß die Inhalte zweier regulärer n-Ecke sich verhalten wie die Quadrate der zugehörigen Radien. Euklid setzt das bereits am Ende seines ersten Buchs auseinander.

4. Das gewünschte Lemma scheint hieraus fast unmittelbar zu folgen. Im heutigen Schulunterricht wird es tatsächlich vielfach so gefolgert, und von den sophistischen Mathematiklehrern ist es seinerzeit so bewiesen worden: man schreibe den beiden Kreisen zuerst Quadrate ein, mit den Inhalten a und α, dann regelmäßige 8-Ecke (vgl. Fig. 3) mit den Inhalten b und β, dann regelmäßige 16-Ecke mit den Inhalten c und γ, dann 32-Ecke mit den Inhalten d und δ usf.; diese verhalten sich jeweils wie die Quadrate über den Radien, $a : \alpha = r^2 : \varrho^2$, $b : \beta = r^2 : \varrho^2$, $c : \gamma = r^2 : \varrho^2, \ldots$; mit zunehmender Eckenzahl gehen sie aber mit immer größerer Annäherung in die beiden Kreise über; also verhalten auch diese sich wie die Quadrate über den Radien: $K : \mathsf{K} = r^2 : \varrho^2$.

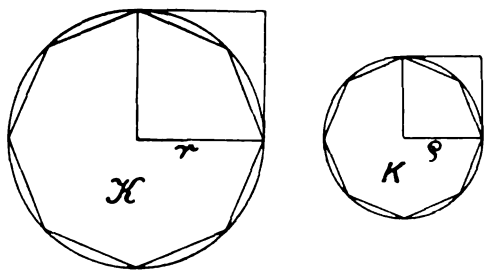


Fig. 3.

5. Der Scharfsinn des Eudoxus hat erkannt, daß hier ein unendlicher Prozeß vollzogen wird, der den Rahmen der rein schließenden ἀπόδειξις verläßt. Der Schluß von den n-Ecken auf die Kreise K und K ist ein logischer Sprung, ein Fehlbetrag, der aus keinem Axiom gedeckt werden kann, so plausibel er sein mag. Der vorliegende Fall war nicht der einzige, wo ein solcher Sprung vorkam. Er wiederholte sich in ganz ähnlicher Form bei Dutzenden von anderen Sätzen, wie sie von den sophistischen Lehrern vorgetragen wurden. Eudoxus war — so nimmt man heute an — derjenige, der einsah, daß dieser Fehlbetrag nicht überwunden werden kann, ohne daß ein neues Axiom zugelassen wird. Es ist nun eine seiner wesentlichen Leistungen, ein Axiom entdeckt zu haben, das sehr einleuchtend ist, und aus dem die gekennzeichneten Gedankensprünge im vorliegenden und allen ähnlichen Fällen gedeckt werden können. Es lautet:

> Sind zwei Größen gegeben, z. B. zwei Strecken, α und ε, und ist $\alpha > \varepsilon$, und nimmt man von α die Hälfte fort (oder noch mehr), und vom Rest β nochmals die Hälfte (oder noch mehr) und vom Rest γ wieder usf., so muß es nach irgendwelcher Zahl von Schritten sicher

Digitized by Google

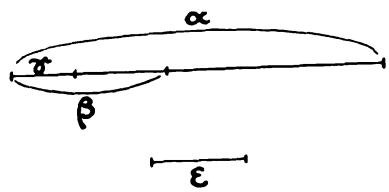


Fig. 4.

dazu kommen, daß der dann auftretende Rest $\varphi < \varepsilon$ ist. Das gleiche gilt für zwei Flächenstücke, zwei Körper usw.

6. Der Beweis, der aus diesem neuen Axiom den oben geschilderten Fehlbetrag deckt, ist zwar in seinen Einzelheiten hier gar nicht so wesentlich; aber er muß doch hergesetzt werden, um von seiner exakt schließenden, kunstvollen, um nicht zu sagen gekünstelten Art einen Begriff zu erhalten. Er erfordert die Voraussetzung einer Hilfsbetrachtung. Fig. 5a zeigt das dem Kreise K einbeschriebene Quadrat mit dem Inhalt a; das schraffierte

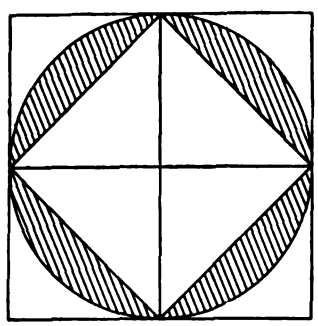


Fig. 5a.

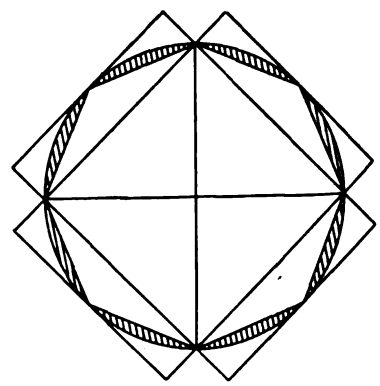


Fig. 5b.

Gebiet ist der Rest, der bleibt, wenn man die Fläche des Quadrats a aus der Kreisfläche K herausschneidet; der Inhalt dieses schraffierten Gebiets ist also $K - a$. Fig. 5 a zeigt außerdem das K umschriebene Quadrat; sei a' dessen Inhalt, so ist sehr leicht zu beweisen, daß a' genau doppelt so groß als a ist: $a' = 2a$. Betrachtet man nämlich das Gebiet a'', das übrig bleibt, wenn man a aus a' herausschneidet, so besteht dieses aus vier einzelnen Dreiecken, die einzeln den vier Dreiecken kongruent sind, in die a in der Figur zerlegt ist; daher ist $a'' = a$ und $a' = a + a'' = 2a$. Es ist klar, daß das schraffierte Gebiet $K - a$ ein Teil dieses aus vier Dreiecken bestehenden Gebietes a'' ist. Nach dem in Nr. 2 aufgeführten allgemeinen Größenaxiom ist also $K - a < a'' = a$, d. h. das schraffierte Gebiet ist kleiner als a: schneidet man also aus der Kreisfläche K das eingeschriebene Quadrat a heraus, so hat man damit mehr als die Hälfte herausgeschnitten.

Digitized by Google

Bezüglich des eingeschriebenen Achtecks kann man nun ganz ähnliche Betrachtungen an Fig. 5 b anschließen, wie beim Quadrat an Fig. 5 a. Statt des umschriebenen Quadrats a' muß man dabei die vier rechteckigen Kästen ins Auge fassen, die in Fig. 5 b auf die vier Seiten des Quadrats aufgesetzt sind, um in ähnlicher Weise zu folgern, daß das hier schraffierte Gebiet weniger als die Hälfte der vier Kästen ausmacht. Daraus folgt das Ergebnis: schneidet man aus der soeben übriggebliebenen Restfläche $K - a$ weiter soviel heraus, daß nur mehr das in Fig. 5 b schraffierte Gebiet $K - b$ übrigbleibt, so hat man damit mehr als die Hälfte von $K - a$ weggeschnitten. So kann man fortfahren, zum 16-Eck, 32-Eck usw.

Man sieht, daß hier ein Tatbestand vorliegt, wie er beim Axiom des Eudoxus vorgesehen ist: aus der Größe K ist zuerst mehr als die Hälfte weggenommen, vom Rest wieder mehr als die Hälfte usf. Wendet man also hier das Axiom des Eudoxus an, so ergibt es: sei ε ein irgendwie hingezeichnetes Quadrat (Fig. 6), so muß in der Reihe dieser Vielecke $a, b, c, \ldots$ einmal eines kommen, heiße es f, für das $K - f < \varepsilon$ ist.

Fig. 6.

Aus diesem vorbereitenden Ergebnis kann nun die Behauptung, d. i. das Lemma des Hippokrates, rasch gefolgert werden.

7. Die Behauptung lautet: $K : \mathsf{K} = r^2 : \varrho^2$. Wäre sie falsch, so wäre K entweder größer, als es dieser Proportion entspricht oder kleiner. Nehmen wir den ersten Fall: gesetzt, K wäre zu groß für diese Proportion, und ε wäre der Betrag, um den es zu groß ist, sodaß also $K - \varepsilon$ sich genau in die Proportion fügen würde:

$$K - \varepsilon : \mathsf{K} = r^2 : \varrho^2.$$

Auf diese Größe ε wende man die vorbereitende Betrachtung von Nr. 6 an, bei der die Größe ε noch ganz willkürlich gelassen worden war, so daß sie auch speziell für das jetzt fixierte ε gelten muß. Sie ergibt, daß es in der Reihe der Polygone $a, b, c, \ldots$ eines f geben müßte, für das $K - f < \varepsilon$ wäre, also $K - \varepsilon < f$. Sei φ das f entsprechende Polygon unter den K eingeschriebenen Polygonen $\alpha, \beta, \gamma, \ldots$, das also die gleiche Eckenzahl wie f hat, so ist $\varphi < \mathsf{K}$, da der Teil kleiner ist als das Ganze (vgl. Nr. 2); vergleicht man also das Verhältnis $f : \varphi$ mit dem anderen $K - \varepsilon : \mathsf{K}$, so wäre $f > K - \varepsilon$, φ dagegen $< \mathsf{K}$, also $f : \varphi$ gewiß nicht wie $K - \varepsilon : \mathsf{K}$ und also auch nicht wie $r^2 : \varrho^2$. Andererseits ist, wie Nr. 3 ergibt, $f : \varphi = r^2 : \varrho^2$. Das ist ein Widerspruch, der die Falschheit der Annahme dieses indirekten Beweises ergibt. Genau so kann man den

Digitized by Google

anderen Fall ad absurdum führen, daß K kleiner wäre, als es der behaupteten Proportion gemäß ist. Also muß K sich dieser Proportion fügen.

II. Es wird ein Beispiel dafür gegeben, wie der Mathematiker zu Fragestellungen gelangt.

1. Was eine Primzahl ist, weiß mancher von der Schule her. 7 ist eine Primzahl, 6 ist keine Primzahl, weil es in 2×3 zerlegt werden kann. Primzahl ist eine Zahl, die auf keine Weise in kleinere Faktoren zerlegt werden kann. Die ersten Primzahlen heißen also

2, 3, 5, 7, 11, 13, 17, 19, 23, 29, 31, 37, 41, 43, 47, 53, 59, 61,...

Die erste Fragestellung, die aus dem Begriff Primzahl erwächst, ist die, ob die Reihe dieser Primzahlen einmal abbricht. Im siebenten Buch Euklids wird diese Frage sozusagen unvermittelt aufgeworfen und durch einen ebenso einfachen wie scharfsinnigen Gedanken beantwortet: die Reihe der Primzahlen bricht nicht ab. Der Beweis interessiert in dem hier vorliegenden Zusammenhang nicht, der lediglich die Entstehung von Fragen schildern will.

2. Die nächste Frage wäre die nach den Lücken in der Reihe der Primzahlen, deren Regellosigkeit schon aus dem hingeschriebenen Anfang der Reihe hervortritt; bald differieren hier zwei benachbarte Primzahlen um 6, bald um 4, bald nur um 2. Zwei Thesen ergeben sich:

a) es kommen mit der Zeit immer größere Lücken vor; z. B. wird man, wenn man nur weit genug in der Reihe der Primzahlen geht, eine antreffen, die von der vorangehenden nicht um 4 oder 6, sondern um mehr als 1000 differiert;

b) es kommt aber auch immer wieder, beliebig weit draußen, vor, daß Paare wie 29, 31 oder 41, 43 oder 59, 61 auftreten, die nur um 2 differieren.

Die erste These ist leicht zu beweisen; der Beweis hält das Niveau des in Nr. 2 erwähnten Euklidischen Beweises und hängt mit ihm eng zusammen. Die zweite These zu beweisen, ist noch niemand gelungen, und ebensowenig ist es jemand gelungen, sie zu widerlegen. Sie gehört zu den denkwürdigen Fragen, die man in wenigen Worten jedem Laien explizieren kann und an denen aller Scharfsinn der letzten zwei Jahrhunderte bisher gescheitert ist.

Digitized by Google

3. Die Zahlen

3, 6, 9, 12, 15, . . .

haben das gemein, daß sie sich sämtlich durch 3 teilen lassen; es sind die Vielfachen der 3, das „Einmaleins mit der 3". Alle übrigen Zahlen, die nicht durch 3 aufgehen, kann man in zwei Serien einteilen:

1. Serie: 1, 4, 7, 10, 13, . . .;

es sind die, die durch 3 geteilt den Rest 1 lassen,

2. Serie: 2, 5, 8, 11, 14, . . .;

es sind die, die durch 3 geteilt den Rest 2 lassen.

Die Primzahlen, mit Ausnahme allein der 3, die das Einmaleins mit der 3 eröffnet, müssen sich offenbar alle auf die 1. und 2. Serie verteilen. Wenn ihrer insgesamt auch unendlich viele sind, so wäre es doch denkbar, daß z. B. auf die 1. Serie nur endlich viele davon kommen und alle übrigen unendlich vielen in der 2. Serie stecken; oder es könnte gerade umgekehrt liegen. So entsteht die Frage, ob beide Serien je unendlich viele Primzahlen in sich enthalten. Ähnliche Fragen wären zu stellen, wenn statt der Zahl 3 irgendeine andere Zahl, 4, 5 usw., der ganzen Einteilung zugrunde gelegt wäre. Es ist eine der Glanzleistungen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, daß Dirichlet, der berühmte Nachfolger von Gauß in Göttingen, diese Frage bejahen konnte. Die Beantwortung war schwer und erforderte die Heranziehung weiter, scheinbar fremder Gebiete der Mathematik, der ganzen Differential- und Integralrechnung, ferner der unendlichen Reihen, die selbst hierbei wesentlich gefördert wurden; sie ist eine der ganz großen, in sich schönen Leistungen der Mathematik, die aus sich heraus wieder neue fruchtbare Fragestellungen gebären.

4. Noch ein Schritt weiter. Wir bleiben bei den beiden Serien von Nr. 3 und notieren die ersten Primzahlen, die in beiden Serien auftreten:

1. Serie: 7, 13, 19, 31, 37, 43, 61, 67, 73, 79, 97, . . .
2. Serie: 2, 5, 11, 17, 23, 29, 41, 47, 53, 59, 71, . . .;

man beachtet leicht, daß die Primzahlen der 2. Serie soweit jeweils hinter den darüberstehenden nachhinken. Es entsteht die These: sie hinken stets nach. In dieser Form ist die Frage eine von denen, die bisher jedem Angriff spotten; es ist bezeichnend für mathematische Frageweise, wie man darum die These lockert, um ein fruchtbares Problem zu erhalten. Die Lockerung wird folgendermaßen vollzogen. Man betrachtet zunächst nur die zwei-

Digitized by Google

stelligen Primzahlen; es sind 11 in der 1. Serie (sie stehen alle aufgeführt), 13 in der 2. Serie (83 und 89 treten nämlich noch hinzu); das Zahlenverhältnis ist also 11 : 13, in Prozenten: die kleinere Zahl beträgt 84,6 % der größeren. Zieht man sodann alle dreistelligen Primzahlen in beiden Serien in Betracht, so erhält man ein neues Zahlenverhältnis, das sich bei genauer Durchzählung auf 80 : 87 stellt, in Prozenten 91,9%; hier sind beide Zahlen prozentual schon mehr einander genähert; man kann das gleiche Manöver für vierstellige Zahlen wiederholen usf. Dann nähert sich das prozentuale Verhältnis immer mehr dem festen Prozentsatz 100%, lautet die These.

5. Diese These zu beweisen ist gelungen, mit sehr delikaten Hilfsmitteln, durch Schlußreihen, die weit komplizierter, weit undurchsichtiger sind, als bei dem Satz von Dirichlet. Nicht nur die ganze Infinitesimalrechnung, sondern die moderne Theorie der Funktionen imaginärer Zahlen und ihrer Integrale, die Ideen eines Cauchy und Riemann mußten vorangehen, ehe es in jahrzehntelanger Entwicklung gelang. Diese Methoden sind natürlich nicht nur für die wenigen hier aufgeführten Fragen geschaffen worden; in Wahrheit ist es ein großer Komplex von Problemen, von denen hier typische Muster gegeben werden, die aber auf dem gleichen Grunde organisch erwachsen. Aus alledem ist die große Primzahltheorie geworden, die heute im Brennpunkte des mathematischen Interesses steht, die eines der ganz großen, der spannendsten Probleme der augenblicklichen Forschung in sich birgt, die sogenannte Riemannsche Vermutung.

III. Von der Einwirkung des griechischen Geistes auf die heutige Mathematik.

Man muß sich zuerst mit Spenglers mathematischen Thesen, die vielfach nur allgemein verbreitete Auffassungen vom Mathematischen überhaupt geschickt pointieren, auseinandersetzen, um hernach die Einwirkung des griechischen Geistes auf die heutige Mathematik in ihrem vollen Umfange übersehen zu können. Ohne noch die operative Seite der mathematischen Dinge in den Vordergrund zu stellen, kann man vorab zwei Feststellungen über Spenglers Ansicht vom antiken und modernen Zahlbegriff machen.

1. Spengler hat insofern Recht: der griechische Zahlbegriff und der heutige sind ihrem äußerlichen, materiellen Inhalt nach nicht identisch. Spengler schildert mit voller Treffsicherheit die Zerfahrenheit der gegen-

Digitized by Google

ständlichen Seite des griechischen Zahlbegriffs, der aus ganzen Zahlen, Brüchen, Proportionen, Strecken, Flächen u. dgl. bunt zusammengewürfelt ist, und setzt ihm den straffen abendländischen Zahlbegriff der (abbrechenden und unendlichen) Dezimalbrüche gegenüber. Linien, Flächeninhalte, Volumina sind dem Griechen differente, miteinander nicht vergleichbare Dinge. Schon ihre Zusammenfassung unter dem Allgemeinbegriff der „Größe", die sich oben bei der Formulierung der beiden aufgeführten Axiome in I 2 und I 5 darbot, ist für ihn eine Leistung, ein Fortschritt gegenüber dem fünften Jahrhundert. Wir wissen es aus einem Bericht des Aristoteles: „Der Satz, daß die Glieder einer Proportion sich vertauschen lassen, wurde ehemals für Zahlen, Linien, Körper, Zeit besonders bewiesen, obgleich es möglich ist, dasselbe von allen durch einen Beweis zu zeigen. Weil man aber keinen gemeinschaftlichen Namen hatte, worunter alles dies begriffen werden kann, Zahl, Länge, Körper, Zeit, und weil hier voneinander verschiedene Arten gegeben sind, so nahm man jede besonders." Gerade dieser Versuch einer Zusammenraffung der Begriffe, die wir heute alle dem Begriff der Zahl unterordnen, zeigt, wie weit die griechische Mathematik noch von der heutigen Einheitlichkeit entfernt ist. Denn diese Zusammenfassung, die allerdings gestattet, einige Kapitel, die in den alten Lehrbüchern getrennt gestanden haben müssen, in ein einziges zusammenzuziehen, beseitigt nicht alle Schwierigkeiten im Gebrauch dieser differenten Dinge. Wir sagen heute: das Volumen der Kugel vom Radius 1 mißt $^4/_3\,\pi$ Kubikmeter, die Fläche des Kreises vom Radius 1 mißt π Quadratmeter, und folgern ungehindert, daß die eine Maßzahl um $^1/_3$ größer ist als die andere. Der Grieche, der den Dezimalbruch $\pi = 3{,}14159\ldots$ nicht besitzt, kann solche Flächen und Körper nicht in Zahlen ausdrücken, kann daher Kugel und Kreis nicht in solcher Weise untereinander in Beziehung setzen; denn was sollte es heißen, daß ein Körper um $^1/_3$ größer ist als eine Fläche. Natürlich hat dies alles Archimedes nicht gehindert, die Tatsache zu entdecken, die eben modern formuliert war. Er muß sich anders helfen und sagt: das Volumen der Kugel ist um $^1/_3$ größer als das Volumen des Zylinders, der über dem Äquator der Kugel errichtet ist und den Kugelradius zur Höhe hat. Der Unterschied ist nur ein äußerlicher; aber immerhin, das Gewand ist ein verschiedenes, und das der heutigen Mathematik trägt sich etwas bequemer.

Digitized by Google

2. Verweilen wir noch einen Augenblick bei diesem äußerlichen materiellen Inhalt des Zahlbegriffs, den Spengler allein im Auge hat. Spengler behauptet mehr, als eben gesagt wurde: der moderne und antike Zahlbegriff sind nicht nur nicht-identisch, sie sind total verschieden. Es ist merkwürdig, daß Spengler hier eine der interessantesten Fragestellungen entgangen ist, die man gerade in der Linie seiner Art von morphologischen Fragestellungen stellen muß, und die ein Gebiet berührt, dem er sonst mit Recht ein so großes Interesse zuwendet: die Kultur der Araber. Der Tatbestand ist nämlich dieser. Der Zahlbegriff, den die Renaissance aus den Händen der Araber übernimmt, ist nicht mehr der alte, griechische. Wenigstens ist neben diesen das indische Zahlsystem, die Null vor allem, getreten; und indem nun das Abendland von 1200 beginnend neben der Geometrie Euklids und den Körperinhalten Archimeds den Abakus mit den 10 Ziffern erlernt, vollendet es im Laufe einiger Jahrhunderte die Synthese dieser beiden Begriffswelten. Die Strecken der Griechen vermählen sich mit den Möglichkeiten des dezimalen Zahlsystems in einem notwendig verlaufenden Prozeß, dessen Beginn etwa der Name Oresme (um 1200) bezeichnet, und der um 1640 von Fermat und Descartes durch die markante Entdeckung der analytischen Geometrie gekrönt wird. Mit dieser ist der Weg gewiesen, auf dem später der Unterschied zwischen Geometrie und Arithmetik besiegt wird: sie lehrt im Prinzip jede geometrische Aufgabe in eine rechnerische zu verwandeln, und jede rechnerische Wahrheit in eine geometrische.

Statt der These von der Grundverschiedenheit hat man also das ausgesprochen morphologische Problem der Synthese des modernen Zahlbegriffs aus griechischem und indischem zu setzen. Freilich kann man vorderhand nur das Problem dieser Synthese stellen; denn so klar deren eben geschilderter Endverlauf zutage liegt, so dunkel verbirgt sich ihr Ursprung. Die Überlieferungstätigkeit der Araber, insbesondere der produktive Anteil, den sie selbst beimengen, ist fast unerforscht. Diophant, der einzige große Mathematiker dieser ganzen Epoche, dessen Werk überliefert ist, zeigt Spuren einer solchen Synthese. Oder ist es nur die zwangsläufige innere Entwicklung, die hier die griechische Mathematik aus ihrem eigenen Wesen heraus vollzieht und die entschieden in der Richtung auf die moderne Mathematik weist? Wer will das heute entscheiden, wo man kaum Diophants Lebenszeit zwischen den Jahren 0 und 400 n. Chr. genauer fixieren kann?

Digitized by Google

3. Über diese Feststellungen, die immerhin die Spenglersche Problemstellung erheblich umformen, ist erst hinauszugelangen, wenn man der operativen Seite des Mathematischen zu ihrem Recht verhilft. Die beim Hippokrates-Lemma vorgetragene mathematische Entwicklung wird es ermöglichen, nun in konkreter Weise zu substantiieren, was damit gemeint ist.

Man denke zwei Krüge von genau gleicher Gestalt im Gebrauch, den einen aus Zinn, den anderen aus Kupfer; sie werden ihrem materiellen Inhalt, d. h. dem Material nach verschieden sein; aber in der Verwendung werden sie ganz gleichartig sein, der Strahl, in dem sich die Flüssigkeit aus beiden ergießt, wird die gleiche Form haben. Auch die mathematischen Dinge haben einen materiellen Inhalt und sie haben darüber hinaus einen Gebrauchscharakter, der von jenem mehr oder weniger unabhängig ist. Beim Hippokrates-Lemma etwa wäre es der Wortlaut der Behauptung, der den äußeren Tatsachengehalt ausmacht; die Flächeninhalte, die in dieser Behauptung auftreten, wären das Material, die Objekte. Aber in Wirklichkeit stehen nicht sie im Vordergrunde der Betrachtung, sondern das Axiom des Eudoxus und die Art seiner Verwendung. Sein Gebrauchswert erschöpft sich nicht in der Anwendung auf Flächeninhalte; ursprünglich für Strecken formuliert, gilt es genau so für Volumina, für Zeiten, für Zahlen im modernen Sinne. Und man kann aus ihm in ganz ähnlicher Weise wie oben ganz andere Sätze über solche anderen Gegenstände ableiten.

Zunächst verblaßt von einem solchen Standpunkt der Unterschied, den Spengler sehr hervorhebt und der auch sonst oft verhindert, daß das Verhältnis von antiker und moderner Mathematik richtig gesehen wird: der Unterschied zwischen Geometrie und rechnender Mathematik (Analysis). Seit dem auslaufenden 19. Jahrhundert, seit der Ausbildung der Invariantentheorie ist die Mathematik in der Ausgestaltung des Descartesschen Gedankens so weit vorgeschritten, daß sie automatisch jeden geometrischen Beweis, jede geometrische Konstruktion rechnerisch nachahmen kann und umgekehrt. Die Handlungen sind also in beiden Sphären die nämlichen, wenn auch die Benennungen, die Anschauungsbilder, die Assoziationen differieren. Solange man also den Vergleich zwischen antiker und moderner Mathematik auf die Vorstellung basiert, daß die moderne Mathematik sich in erster Reihe in Geometrie und Analysis aufteilt, und solange man den Hauptunterschied zwischen alter und neuer Mathematik in dem Hinzutreten der Rechnung erblickt, sieht man an dem wirklichen, von der äußeren Form und Einkleidung unabhängigen Gehalt der mathematischen

Digitized by Google

Dinge vorbei. Wenn diesem Gehalt nach überhaupt zwischen mathematischen Dingen eine große Trennungslinie gezogen werden kann, so ist es nicht die zwischen Geometrie und Rechnung, sondern die zwischen endlicher Mathematik und unendlichem Prozeß. Diese Trennungslinie aber zieht sich schon durch die griechische Mathematik genau so, wie durch die moderne.

4. Der unendliche Prozeß ist diejenige Operation, die mehr wie irgendeine andere weite Gebiete der Mathematik beherrscht. Er ist derjenige Gebrauchswert, der dem beim Hilfssatz des Hippokrates Gesagten in erster Reihe und am unmittelbarsten zu entnehmen ist. Denn dieses Beispiel ist nur das absolut gültige Klischee für Dutzende ähnlicher Fälle, die das Altertum behandelt hat: immer auf der einen Seite den Standpunkt der sophistischen Lehrmeister, die den geheimnisvollen Sprung ins Unendliche elegant vollziehen, auf der anderen Seite die von der Akademie Platons abgestempelte kunstvolle Methodik, die jeden Gedankensprung ausschaltet, den Rahmen der übrigen, endlichen Geometrie restlos wahrt und alles aus dem einen neuen Axiom des Eudoxus „more geometrico" herauszieht. In der modernen Mathematik wurde diese virtuose Technik der Griechen, in der Archimedes es besonders weit gebracht hatte, zeitweise zugunsten des logisch unreinen, heuristisch produktiven Operierens im Geiste der Sophisten beiseite geschoben. Cavalieri, Kepler, Galilei, Newton (trotz aller Bemühung, die Strenge der Alten gewaltsam zu wahren), Leibniz (mit desto größerer Leichtigkeit und desto größerem Erfolg) bringen teils bewußt, teils unbewußt, solches unscharfe Operieren zur Blüte. Der gute Takt leitet sie dabei und bewirkt, daß sie im allgemeinen richtige Sätze finden. Erst als um 1800 die mathematischen Dinge komplizierter geworden sind, ist es so weit, daß man Recht und Unrecht nicht mehr genau unterscheiden kann. Die großen Mathematiker des beginnenden 19. Jahrhunderts erneuern den Läuterungsprozeß, den Eudoxus gegenüber den Sophisten vollzogen hatte, stellen das strenge Schlußverfahren Euklids wieder her, und Weierstraß und Cantor restituieren um 1870 die Exhaustionsmethode in aller Form. Heute beherrscht diese Methodik, die ganz und gar der Antike entstammt, weite Teile der Analysis nicht nur der Form nach, sondern in einem tiefen Sinne, mit einer absoluten Unentbehrlichkeit. Spengler hat hier die Daseinsbedingungen der heutigen Mathematik genau so wenig beachtet, genau so völlig mißverstanden, wie Cohen, wie Vaihinger. Vom Standpunkt der Handhabung des un-

Digitized by Google

endlichen Prozesses entfällt jeder Unterschied zwischen griechischer und abendländischer Mathematik.

5. Man hat in diesem Zusammenhange wiederholt den Einwand erhoben — und damit die Unterschiedlichkeit unterstreichen wollen —, der Gebrauch der Exhaustionsmethode bei den Griechen sei ein kasuistischer, setze in jedem Einzelfall neue Erfindung voraus; die moderne Mathematik habe erst diese Methode in allgemeingültige Regeln gegossen, die generell angewendet werden können. Es ist gewiß, daß der moderne Zahlbegriff auch hier das Operieren erleichtert hat. Aber auch hier betont man die äußere Form zu sehr, wenn man dies so stark hervorhebt. Die wirkliche Situation wird vielleicht durch ein Bild deutlich: die Art, wie Archimedes die Exhaustion handhabt, ist Handarbeit, die moderne Art, sie zu brauchen, ist Fabrikbetrieb.

Dieses Bild ist übrigens tiefer motiviert. Als die großen Mathematiker des beginnenden 19. Jahrhunderts die Exhaustion restituieren, geschieht es noch ganz in der Art von Handarbeit. Die Wendung zum Fabrikmäßigen, die systematische Herstellung von Fertigfabrikaten im Exhaustionsgebiet, tritt erst zu der Zeit ein, wo mathematisches Operieren nicht mehr die exklusive Übung der absolut Prädestinierten und einiger mehr oder weniger begabten Liebhaber ist, wo größere Scharen von Studenten, in der Mehrzahl rezeptiv, in den Hörsälen erscheinen, wo Fachzeitschriften entstehen, die die wachsende Masse der Arbeiten aufnehmen, um die zu eng werdenden Akademieschriften zu entlasten. Es ist übrigens die gleiche Zeit, die das Niveau der ausübenden Musiker umstürzt: die Streicher, für die das Transponieren eine Selbstverständlichkeit ist, die Organisten, für die das Abspielen eines bezifferten Basses eine obligate Tugend bedeutet, verschwinden; an ihre Stelle tritt die breitere Schicht der heute spielenden Musiker, denen diese Fähigkeiten zumeist verloren gegangen sind, und die die Bedürfnisse einer unvergleichlich größeren Zuhörerschaft zu befriedigen haben, die ihrerseits der Musik im Durchschnitt loser als früher gegenübersteht.

Man wird aus dieser mehr soziologischen Ausdeutung der Angelegenheit jedenfalls entnehmen, daß ihre Bedeutung für die innere Entwicklung der Wissenschaft, für die Statuierung etwa eines Fortschritts gegenüber den Griechen keinesfalls übertrieben werden darf.

6. Soweit hat die Auseinandersetzung mit Spengler das allgemeine Thema fördern können, das hier zur Debatte steht. Es gilt jetzt, dieses

Digitized by Google

selbst in seinem vollen Umfange zu behandeln. Die vorbereitenden Beispiele sollen dabei nach Möglichkeit helfen, das Dunkel, das für den Leser über der vielgestaltigen heutigen Mathematik liegt, hier und da zu erhellen.

Die Darstellungsform Euklids, die oben bei der Darstellung des Hippokrates-Lemma geflissentlich eingehalten worden ist, d. h. die Gliederung nach Voraussetzung, Behauptung, Beweis, ist auf die moderne Schreibweise, wenn auch etwas gelockert, übernommen; die Schulmathematik pflegt diese Tradition, die Spinoza so sehr imponiert hat, besonders pietätvoll. Die Unterscheidung ferner von Analysis, Konstruktion und Beweis bei den Konstruktionsaufgaben, ein Schrecken manch eines Sekundaners, ist dem Mathematiker in Fleisch und Blut übergegangen; unsere Schreibweise alterniert dauernd zwischen der analytischen und der konstruktiven (synthetischen) Manier; in Wahrheit ist es diejenige Methode, die Plato im Menon schildert.

7. Die axiomatische Methode ist wohl das tiefste operative Moment, das wir neben der Exhaustion von den Griechen übernommen haben. Es ist beim Hippokrates-Lemma nebenbei, bald zu Anfang, zur Sprache gekommen, daß an der Spitze von Euklids Elementen neben den einleitenden Nominaldefinitionen noch einige Axiome stehen, aus denen alles weitere dann durch Beweis gefolgert wird. In Wahrheit reichen nämlich jene Nominaldefinitionen für den wirklichen Gebrauch nicht aus; was eine gerade Linie ist, kann letzten Endes nicht nach dem Muster erklärt werden: ein Schimmel ist ein weißes Pferd. Es kann nicht irgendeiner dieser geometrischen Begriffe für sich allein erklärt werden; eine andere Art und Weise des Definierens muß hier Platz greifen. Die Axiome, d. h. gewisse Relationen zwischen den Worten Punkt, Gerade, Winkel, Fläche usw., sind zusammen mit den Nominaldefinitionen die einzige Qualität dieser Dinge, auf die es wirklich ankommt; sie vertreten also in ihrer Gesamtheit sozusagen Definitionsstelle. Und daher sind sie dem Mathematiker wirkliche Definition dieser Begriffe, implizite Definition, die alle diese Begriffe mit einem Schlage gemeinsam erfaßt, indem sie darauf verzichtet, irgendeinen von ihnen einzeln zu fassen. Diese Idee der impliziten Definition hat Aristoteles in der Metaphysik theoretisch dargelegt, Euklid in seinen Elementen in concreto verwendet.

Die heutige Mathematik hat sie sich zur Lebensform gemacht. Es ist schwer, hier einen Begriff davon zu geben, in welchem Maße das ge-

Digitized by Google

schehen ist. Es kann nur, um durch die Anführung konkreter Namen dem Außenstehenden etwas anzudeuten, auf die abstrakte Gruppentheorie verwiesen werden, eine der lautersten Schöpfungen mathematischen Geistes. Diese abstrahiert bewußt von der Substanz ihrer Objekte, welche Permutationen, Drehungen, Schiebungen u. a. m. sein mögen, und schafft sich in der Idee des Isomorphismus das glänzende Hilfsmittel für eine Reinkultur der Operation.

Unter dem Einfluß Kants hat sich den Gebildeten der Jetztzeit eine Vorstellung von der „Euklidischen Geometrie" eingeimpft, die weder der Geometrie Euklids gemäß ist noch dem heutigen Zustande der Wissenschaft. Es muß hier mit einigen Worten auf dieses Verhältnis hingewiesen werden, weil es die Kontinuität zwischen der griechischen und der neuesten Mathematik in einem Punkte beleuchtet, der den Blicken der Welt durch die herrschenden Meinungen besonders arg verfinstert ist. Euklid wie Archimedes schalten mit souveräner Freiheit mit dem axiomatischen Verfahren. Wie es oben beim Eudoxus-Axiom für das zwölfte Buch Euklids und den dabei auftretenden Begriff des Flächeninhalts dargetan wurde, so stellen sie an die Spitze einer jeden neuen Theorie eine Reihe neuer Axiome, die zu den früheren hinzutreten und mit diesen gemeinsam die implizite Definition derjenigen Begriffe bilden, die neu in die eben zu begründende Theorie eingehen. Es ist schwer zu verstehen, welche dieser weiteren Axiome, die in den weiteren Büchern von Euklids Elementen und bei Archimedes auftreten, der orthodoxe Kantianer als dem Wesen der Euklidischen Geometrie und somit der Natur des menschlichen Verstandes immanent erachtet, z. B. ob dies vom Eudoxus-Axiom gilt, das bis in die neueste Zeit als Archimedisches Axiom bezeichnet wurde und dessen Zugehörigkeit zum Lehrgebäude Euklids weniger populär ist.

Die heutige Mathematik geht bei der Aufstellung neuer Theorien vorsichtiger vor. Die augenblickliche Mathematik — wer weiß, ob das nächste Jahrzehnt nicht schon einen Umschwung darin bringt — inauguriert neue Theorien mit neuen Begriffen nicht durch sorglose Hinstellung eines freigeschaffenen impliziten Axiomensystems. Bei ganz sorglos freier Wahl kann, muß eine solche Schöpfung widerspruchsvoll werden; man kann ganz simple Schöpfungen dieser Art erzeugen, die dies bereits dartun. Die Frage nach der Widerspruchslosigkeit ist in das Bewußtsein der heutigen Mathematiker getreten; sind sie schon bis jetzt außerstande, die Widerspruchslosigkeit der spezifischen Geo-

Digitized by Google

metrie Euklids zu beweisen, so fordern sie doch von jeder neuen Theorie, daß ihre Widerspruchslosigkeit in derjenigen der Geometrie Euklids sei es durch die Verwendung expliziter Definitionen, sei es auf andere Weise, verankert wird.

Hier scheint ein fundamentaler Unterschied gegenüber den Griechen vorzuliegen. Die Wirklichkeit sieht anders aus. Die moderne Theorie von Flächeninhalt, von Kurvenumfang hat die tückischen Gefahren solcher Widersprüche aufgewiesen, die in diesen Begriffen verborgen sind. Sieht man aber genauer die merkwürdige Stelle an, wo Archimedes sich glücklicherweise veranlaßt sieht, den Begriff des Umfangs einer Kurve zu definieren, „weil dies in den Elementen nicht geschehen ist", so findet man, daß er in seine Axiome das eine aufnimmt, die Kurve solle konvex sein. Mit einem ganz wunderbaren Taktgefühl hat er hier die Klippe, wohl ohne sie direkt zu kennen, umschifft, hat er in Wirklichkeit vermieden, wovor die moderne Mathematik durch einen andersgearteten Formalismus bewahrt wird. Kann man ein so subtiles Verhältnis mit den Worten wiedergeben, die beiden Mathematiken haben nichts miteinander zu tun?

8. Die Heranziehung der Problematik verschiebt das Bild in noch stärkerem Maße, läßt eine noch vollständigere Kontinuität zwischen alter und neuer Mathematik hervortreten. Es handelt sich dabei nicht so sehr um die einzelne Fragestellung. Natürlich hat die ganze heutige Primzahltheorie, von deren Problemen oben Muster gegeben sind, von der Euklidischen Frage ihren Ausgang genommen; die Hauptprobleme der Lehre von den Gleichungen höheren Grades entwickeln sich aus der Frage nach den geometrischen Konstruktionen, die man mit Zirkel und Lineal allein ausführen kann; die Integralrechnung wächst aus den Flächenberechnungen des Archimedes heraus, die höhere Kurvengeometrie aus den Kegelschnitten des Altertums. Das ist nicht das wesentliche. Das wesentliche ist das Prinzip der Fragestellung. Die Primzahlfrage zeigt es sehr deutlich. Es ist ungeheuerlich, daß die Griechen sich überhaupt eine solche Frage vorgelegt haben. Man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: daß sie das Bedürfnis hatten, so abstrakte Fragen ganz um ihrer selbst willen zu stellen, oder daß sie bemerkt haben, wie wenig selbstverständlich es ist, daß die Reihe der Primzahlen nie abbricht. Ihr Mut zum unvoreingenommenen Fragen, ihr Mut zur absoluten Mathematik leuchtet uns allen auf dem Wege des mathematischen Denkens

Digitized by Google

hell voran; von ihnen aus hat sich dieser Funke in der Welt ausgebreitet, der heute hell erstrahlt.

9. Spengler hat die Aufmerksamkeit der Zeit wachgerufen durch die Prognose vom Untergang. Auch die heutige Mathematik werde von dieser Prognose betroffen. Aus internen Gründen, weil die ihr innewohnenden Kombinationsmöglichkeiten erschöpft sind, soll die moderne Mathematik sich auf ihr Ende zu bewegen. Die Stellung dieser Frage ist an sich problematisch. Soziologische Ereignisse allein könnten ausreichen, um das Abbrechen der griechischen Wissenschaft zu motivieren, um ein Abbrechen der heutigen Kultur herbeizuführen.

Aber allein aus den Gegebenheiten des spezifisch Mathematischen heraus ist diese These schief; die Prognose muß auf andere Art gestellt werden. Das Beispiel von den Primzahlen zeigt die wahre Sachlage in frappanter Weise. Nur die erste der oben geschilderten Primzahlfragen ist antik, alle übrigen sind modernen Ursprungs. Aufzuwerfen hätten die Griechen sie alle vermocht; so naturgemäß, so ohne fremde Zutaten wachsen die weiteren Fragen aus der ersten heraus. Aber auch die Lösung hätten sie, wenigstens bei der zweiten Frage, geben können; die Lösung, die man heute dafür gibt, ist eng verwandt mit der Euklidischen Lösung der ersten Aufgabe und bleibt ganz in deren Niveau; und noch manches weitere aus diesem Bereich hätten sie bereits mit dem gleichen Mittel bewältigen können. Hier kann man es also deutlich aufweisen: nicht alle Kombinationen dieses Gegenstandes waren bei den Griechen erschöpft; nur der Anfang war gemacht, der alles weitere bedingt hat; der Weg zu einer großen, tiefen Theorie stand offen; er wird nicht beschritten, und das 18. Jahrhundert, nicht etwa schon ein vorangehendes, setzt ihn dort fort, wo Euklid, nicht etwa erst Archimedes, aufgehört hatte. Mit dieser Feststellung sind natürlich die Gründe nicht aufgedeckt, aus denen die Griechen an jener Stelle aufgehört, die Neueren ebenda wieder angefangen haben. Aber es ist ein Problem präzisiert, zu dem Spenglers These den Zugang für immer verstopfen würde.

Und nun die momentane Lage der Mathematik und die Prognose, die Spengler ihr stellt. In einem Augenblick, wo in der Mathematik und mehr noch in der mathematischen Physik, die Spengler wenig beachtet, das blühendste Leben herrscht, wo eine Fülle spannender, offensichtlich besiegbarer großer Probleme vorliegt, wie wenige Zeiten sie gehabt haben, sträubt sich das ganze Gefühl gegen die Idee von der Erschöpfung der

Digitized by Google

Möglichkeiten. Es ist nicht schwer, den psychologischen Grund aufzudecken, der Spengler zu der Vorstellung von einem Sterben der Mathematik hat bringen können. Aus der Art, wie er Gruppen- und Invariantentheorie in den Vordergrund stellt, erkennt man: Spengler hat offenbar in die Mathematik in jenem Moment eingeblickt, wo Kleins Erlanger Programm mit dem Glanze seiner Systematik die gesamte Mathematik zu erleuchten anfing, als alles endgültig geordnet, klassifiziert erschien. Wenn damals der Mathematiker Frobenius, zur Mitarbeit an Kleins Enzyklopädie aufgefordert, antwortet, diese sei eine Alterserscheinung der Mathematik, an der er keinen Teil haben wolle, oder wenn Henri Poincaré bei seinem ersten Göttinger Besuche von Klein mit den Worten begrüßt wird: „Sie haben der Mathematik die Jugend wiedergegeben", gewiß, so liegt in solchen Worten ein Anklang von Altersstimmung. Aber nur ein Außenstehender konnte durch die Momentphotographie eines solchen Augenblicks irregeführt werden; die Ereignisse sind sofort weitergerollt.

Der Urwunsch mathematischer Betätigung ist es, sukzessive differenzierter zu denken. Stufenweise ansteigend entwickelt sich die Mathematik solchem Wunsche gemäß, von der Antike zur Moderne, in großer Schönheit. Und mitten darin sollen wir anhalten und sagen, es wird uns zu kompliziert, die einfachen Kombinationen sind erschöpft? Kein Ausübender wird es sagen. Ihm stellt sich die Frage anders. Mit der Komplikation der Materie zugleich wächst das Raffinement der Methoden, die von einer Generation auf die andere sich forterbend summieren, integrieren. Dem heutigen Anfänger etwa liegt die Mengenlehre im Blut, die die vorige Generation noch erschaudern läßt. Und das ist nun die wirkliche Frage: nicht, ob die Dinge immer verwickelter werden, sondern ob die Schulung, die Trainierung der Ausübenden mit der Komplikation des Gegenstandes gleichen Schritt hält. Auf einer solchen Basis allein könnte eine Prognose versucht werden, wie sie Spengler hat stellen wollen. Nur das aufzudecken, nicht selbst einen solchen Versuch zu machen, war hier die Absicht.

IV. Vom Anteil des Mathematikers an der Rekonstruktion des antiken Weltbildes.

1. Im Jahre 1906 hat Heiberg, der bekannte Philologe und Euklid-Editor, in Konstantinopel eine Archimedes-Handschrift entdeckt, die neben bekannten Abhandlungen auch eine neue enthielt, von der man bisher ledig-

Digitized by Google

lich den Titel besessen hatte: „Die Methode". In den Geleitworten, die Archimedes dieser Abhandlung voranstellt, findet sich eine Bemerkung, die auf einen ganzen Distrikt der griechischen Philosophie ein neues Licht wirft. Der Satz von Pyramide und Prisma — heißt es dort —, der Satz also, daß das Prisma das dreifache Volumen mißt wie die Pyramide von gleicher Grundfläche und Höhe, wird gewöhnlich Satz des Eudoxus genannt. Entdeckt hat ihn in Wirklichkeit Demokrit. Was Eudoxus daran geleistet hat, ist der strenge Beweis, der Exhaustionsbeweis im Sinne der Euklidischen Mathematik, wie er oben am Beispiel des Hippokrates-Lemma geschildert wurde; darum benennt die Akademie den Satz nach Eudoxus, der seine Wahrheit in ihrem Sinne zuerst dargetan hat. Aus dem übrigen Zusammenhang der Stelle entnimmt man, daß Demokrit den Satz etwa so gewonnen hat, wie er heute vielfach in den Schulen bewiesen wird, mit dem sogenannten Cavalierischen Prinzip, d. h. mit der Methode, die oben beim Hippokrates-Lemma als die Beweisart der Sophisten gekennzeichnet wurde. Für Demokrit war diese Beweisart offenbar ein Stück seiner atomistischen Auffassung. Sei, um dies darzutun, nicht an den Satz von Pyramide und Prisma, sondern an den einfacheren, ihm notwendig vorangehenden angeknüpft, daß zwei Pyramiden von gleicher Grundfläche und Höhe das nämliche Volumen haben: er denkt sich die beiden Pyramiden aufgebaut aus zahllosen Etagen von Atomen, die ihrerseits unzerlegbar sind, zeigt, daß gleich hohe Etagen in beiden Pyramiden die gleiche Anzahl von Atomen enthalten (eine elementare geometrische Überlegung) und baut das ganze Volumen aus den einzelnen Etagen auf, deren Zahl, wie Frank mit Recht hervorhebt, endlich ist, nicht unendlich, wie die der Indivisibilien Cavalieris.

Die Atomistik Demokrits, das wissenschaftliche Niveau der Sophisten, der Kampf der Akademie gegen beides erscheint hier in einem ganz neuen Lichte; in seiner Projektion auf das Gebiet des Mathematischen erscheint dieser Kampf in überraschend scharfer Umrissenheit, als der Kampf, der seit Kepler und Cavalieri die ganze abendländische Mathematik durchzieht, der auch heute noch tobt zwischen dem Mathematiker der Universität und dem Mathematiker der technischen Hochschule, der Kampf zwischen unstrengem, aber heuristisch fruchtbarem Operieren, wie es der übt, der die schwierigen, von den Anwendungen gestellten Aufgaben bewältigen will, und dem abstrakten, nach vollkommen reinen Begriffen aus sich selbst heraus fortschreitenden Denken des absoluten Mathematikers.

Digitized by Google

An einer Stelle also, wo die Philosophiegeschichte eine Kette lebloser Formeln (πάντα ῥεῖ und wie sie alle heißen) aufzureihen pflegte, Bruchstücke von Wortlauten der Lehren einzelner Philosophen, die in das Schema einer modernen Systematik hineingepreßt wurden, erscheinen hier solche Formeln als Sätze einer wirklichen Wissenschaftslehre, die sichtlich aus der umkämpften Methodik der Einzelwissenschaften als Endresultate hervorgehen; und aus der solchermaßen reformierten Vorstellung von dem Sinn und der Geltung dieser philosophischen Sätze erblüht hier das Leben einer konkreten und darum auch echten Vorstellung von antikem Denken.

2. Es ist das immer wieder Fortreißende an Erich Franks Versuch, daß er es als erster unternommen hat, eine solche Verlebendigung griechischer Philosophie am Mathematischen systematisch durchzuführen. Indessen hat er sich den Weg zu einer erschöpfenden Erfassung dieser Dinge selbst versperrt, indem er die griechische Mathematik nur nach der Seite der Objekte und der Tatsachen auswertet; auch hier verändert sich das Bild vollständig von dem hier vertretenen Standpunkt. Es soll hier nur ein Beispiel aus seiner Darstellung herausgegriffen werden, an dem sich dies expliziert.

Frank findet von Anaxagoras einen Wortlaut überliefert, der mit dem Axiom des Eudoxus in der Hauptsache gleichlautend ist. Anaxagoras hat also das Axiom des Eudoxus bereits besessen, folgert Frank. Das ist den Worten nach richtig. Aber der Klang dieser Worte, ihre stillschweigende Ausdeutung ist irreführend. Ein Axiom ist keine Tatsache, keine Entdeckung, wie der Satz von Pyramide und Prisma, dessen Auffindung allein schon eine Tat ist. Der materielle Inhalt eines solchen Axioms ist nicht von Bedeutung, sondern nur der Gebrauch, der von ihm gemacht wird. Beim Hippokrateslemma ist der Gebrauch, den Eudoxus von diesem Axiom gemacht hat, geschildert worden; dieser Gebrauch ist die Leistung des Eudoxus: der Aufbau der gesamten Exhaustion auf diesem Axiom. Solange man nicht weiß, was Anaxagoras mit jenem Wortlaut gemacht hat, wie er damit operiert hat, ist damit nicht viel anzufangen. Man kann bestenfalls die Frage formulieren, ob etwa Anaxagoras schon die Exhaustion besessen hat, und ob die Archimedesstelle, die Hauptstütze für die Zuschreibung des Axioms an Eudoxus, dahin zu interpretieren ist, daß Eudoxus die Exhaustion speziell auf den Satz von Pyramide und Prisma angewendet hat. Aber Frank wirft eine solche Frage nicht auf, und seine These, so un-

Digitized by Google

erläutert wie er sie hinstellt, ist mißverständlich und verschüttet den Weg zu dem vorliegenden Problem mehr als sie ihn weist.

3. Die eben berührte Fragestellung ist nur ein Ausschnitt aus einem Fragenkomplex, der näher am Zentrum dessen liegt, wozu der Mathematiker am Problem der Antike wird beitragen können, nämlich näher an Plato, und der in seinem ganzen Umfange in Gefahr ist, von der herrschenden Platoauffassung verdunkelt zu werden. Die traditionelle Platoauffassung, wie sie auch von den beteiligten Mathematikern im wesentlichen geteilt wird, besagt: Plato hat natürlich keine mathematischen Entdeckungen gemacht; die Überlieferung, die ihm das Dodekaeder zuschreibt, ist wegzulegen; aber Plato hat der Mathematik die allgemeinen Direktiven gegeben, die axiomatische Struktur der Elemente, die Beschränkung auf Konstruktionen mit Zirkel und Lineal allein, die analytische Methode sind Platos Werk; die großen Mathematiker seines Kreises, Theätet und Eudoxus, haben die sogenannte Euklidische Mathematik unter seinem Einfluß geschaffen.

Die Gefahr dieser in sich geschlossenen Auffassung liegt darin, daß die Quellen, die ihr zugrunde liegen, der überwiegenden Majorität nach aus den zahlreichen mathematischen Stellen bestehen, die sich in Platos Dialogen zerstreut finden. Auch derjenige, der Plato sehr liebt, wird sagen müssen, daß man hier nur die eine Partei zu hören bekommt. Die Dinge könnten ganz anders liegen.

Man pflegt in der Entwicklung der Geometrie zwei Stufen zu unterscheiden: die empirische, die ihre Beweise durch Nachmessen von Figuren erbringt, und die theoretische, die soweit irgend möglich denkend verfährt, die Stufe Euklids. Indessen kann man zwischen diesen beiden Stufen noch eine dritte einschieben, eine Stufe, auf der zwar schon Beweise geführt werden, wo aber noch nicht systematisch gefragt wird, was das äußerste Minimum an unbeweisbaren Axiomen ist, mit dem man auskommt. Daß eine solche Stufe denkbar ist, zeigt der Mathematikunterricht vieler Schulen, der sich auf ihr bewegt, vielfach absichtlich bewegt, aus didaktischen Gründen.

Das Problem ist, ob Hippokrates, ob Archytas, Theodorus auf dieser mittleren Stufe stehen oder welche Stufe auf dem Wege zu dem fertigen Werk Euklids sie erklommen haben, vor allem inwieweit sie das Bestreben nach der restlosen Aussiebung des Unbeweisbaren schon aufgenommen haben. Es ist eine mögliche Auffassung, daß die großen Mathematiker, auch die der Akademie, diesen Prozeß nicht aus einer Anregung Platos,

Digitized by Google

sondern aus dem inneren Wesen des Mathematischen heraus vollziehen, und daß Plato es ist, der von ihnen lernt und das Prinzip ihres Vorgehens für die allgemeine Erkenntnislehre auswertet. Bräche das Hippokratesfragment nicht ab, ohne den Beweis des Lemmas erörtert zu haben, so wüßten wir das alles, wir wüßten dann, ob einmal im Dasein der Mathematik die Philosophie bestimmend in sie eingegriffen hat, ihre eigentliche, definitive Gestalt gebildet hat, oder ob sie auch diese ganz aus sich heraus gewonnen hat. So aber steht der Mathematiker vor einer Kette von Rätseln und kann hier nur soviel tun, daß er seine Hand darauf legt und verhütet, daß ein Problem, ein vielleicht wenig verheißungsvolles Problem, unter einer herrschenden Auffassung begraben bleibt.

4. Der Weg zu diesem Problem führt zwangsläufig über die Ideenlehre Platos. Nur wenn man diese von der mathematischen Seite erfaßt hat, hätte man allenfalls das Maß der Kritik, um von meist Platonischen Quellen aus an jenes Problem heranzutreten. Es war falsch, wenn man bisher zumeist versucht hat, es ohne diese Vorbereitung zu tun.

Und auch für sich genommen wäre die mathematische Erfassung der Ideenlehre das Hauptstück dessen, was der Mathematiker zur Rekonstruktion antiken Geistes beitragen kann. Er wird eine solche Aufgabe nie allein, ohne Hilfe von der philologischen und von der philosophischen Seite angreifen können. Die Ideenlehre ist an sich in keinem Punkte durch Mathematik bedingt, und es wird erst dann einen Erfolg haben, sie unter mathematischen Gesichtspunkten zu betrachten, wenn man ihr aus ihrer dem Mathematiker wesensfremden Eigenart heraus nähergekommen ist. Und doch wäre bei der Bedeutung, die Plato selbst der Mathematik beigelegt hat, zu fordern, daß das Gesamtbild, das die Dialoge von der Ideenlehre liefern, unbeschadet aller Unstimmigkeiten einzelner Stellen mit dem Status der Mathematik jener Zeit in eine ernstliche Übereinstimmung gebracht werde. Wenn sich zur Zeit der Entstehung dieser Ideenlehre die Geburt der absoluten, der axiomatischen Mathematik vollzieht, wenn Plato in starken Worten hervorhebt, wie ihn die erkenntnistheoretische Bedeutung der Existenz irrationaler Zahlen aufgeregt hat, als er sie als reifer Mann kennenlernte, so kann man nicht sagen, wir verstünden heute die Ideenlehre, solange wir an der einzelnen Platostelle mit allen Kommentatoren in die größte Verlegenheit geraten, wenn wir auf die Frage antworten sollen, wie die Stelle zum Vorhandensein jener Geometrie paßt, wie jemand, der diese Geometrie kannte, sich über das Wesen von Begriffen gerade mit diesen

Digitized by Google

Worten und nicht mit etwas anders gewählten ausgedrückt hat. Es ist eine Hauptaufgabe dieser Zeilen, hervorzuheben, wieweit die heutige Platointerpretation von einem solchen Ziele entfernt ist.

Auch Frank scheitert eingestandenermaßen an dieser Stelle. Er weiß nichts damit anzufangen, wenn der alte Plato, zum Leidwesen des Aristoteles, erklärt, die Ideen seien Zahlen, freilich nicht Zahlen, mit denen man rechnen kann. Wie sollen ethische Ideen, fragt Frank, Zahlen sein? Dem Mathematiker, der die operative Seite der mathematischen Dinge sieht, bieten sich Möglichkeiten einer Antwort. Wenn Plato an den Ideen das Charakteristische darin sieht, daß sie sich in der Diäresis durch endlich viele Unterscheidungsmerkmale voneinander abheben, während die Gegenstände der Wirklichkeit aus den sie enthaltenden Begriffen nicht durch endlich viele Merkmale herausgehoben werden können, wie es im Philebos deutlich ausgesprochen ist, dann kann jede Idee, auch die ethische, mit endlichen Zahlen verbunden sein, den Zahlen der Unterscheidungsmerkmale. Und weiter wäre auf der Basis einer solchen Auffassung das Problem zu stellen, inwieweit diese Altersthese Platos ein Vorfühlen der bewußten Axiomatik, der Idee der impliziten Definition war, deren Sinn es ist, den Komplex der zu definierenden Begriffe durch eine endliche Anzahl von Relationen zu erfassen und vollständig zu charakterisieren.

Eine so vage Andeutung soll nur das hervorkehren, worauf es hier ankam: wenn wirkliche Mathematiker, die in das Wesen ihrer Wissenschaft eingeblickt haben, sich entschließen werden, die Gesamtheit der mathematischen Platostellen, die Gesamtheit aller ernsten Quellen der griechischen Mathematik im Rahmen der allgemeinen Ideenlehre mit ihren Augen zu betrachten und einheitlich zu erfassen, so kann dies zu dem Gesamtaspekt des griechischen Geistes einen Beitrag von solcher lebendigen Konkretheit liefern, daß dieser ganze Aspekt in seinen Grundlinien bewegt und belebt wird.

Digitized by Google

ARCHÄOLOGISCHE ENTDECKUNGEN IN TRIPOLITANIEN

VON

FERDINAND NOACK

Zu dem französischen Afrika ist nun mit einem Male vielversprechend das italienische hinzugetreten. Kyrene war schon früher von englischen Forschern untersucht worden. Die herrliche Statue der Aphrodite, die den Lesern dieser Hefte von L. Curtius nahegebracht worden ist, gehörte zu ersten italienischen Funden dort, aber die umfassende Ausgrabung steht noch aus. Vorerst ist ihm Tripolitanien, die alte Africa proconsularis mit ihren Phönikiergründungen Oea (Tripolis), Sabratha und Leptis Magna vorausgeeilt. Was im vorigen Jahrhundert und noch 1903, von Reisenden gesehen und beschrieben, in letzten verwitterten Trümmern der Vergänglichkeit trotzend, aus einer Hügellandschaft von Wüstensand noch hervorragte, ist der Wegweiser geworden zu ausgedehnten Ruinen, die sich in der Tiefe dieser haushohen Dünen zum Teil in überraschend guter Erhaltung seit dem Ausgange des Altertums verborgen hatten.

Einmal war hier ein sprichwörtliches Eldorado von üppiger Fruchtbarkeit gewesen. Die klugen phönikischen Händler hatten ihre ersten Faktoreien an der Ausmündung bedeutender Karawanenstraßen angelegt. Aber zu solcher günstigen Handelslage — besonders Leptis hatte einen durch eine schmale Einfahrt gesicherten Binnenhafen — trat eben doch die schon von Herodot im fünften Jahrhundert gepriesene, von regelmäßigen Regen geförderte Fruchtbarkeit dieses Küstenstreifens hinzu, die das rasche Aufblühen erst ganz erklärt. Zumal das Land hinter Leptis bis zum „Hügel der Grazien", wohl dem heutigen Msellatagebirge, wird ob seines dunkeln Bodens und des Quellenreichtums gerühmt, dreihunderfältig sei der Ertrag gewesen. Kein Wunder, daß bei so günstiger Entwicklung diese Städte unter der Eifersucht des mächtigen Karthago zu leiden hatten, und wiederum kein Wunder, daß wir sie infolgedessen, als das große Ringen zwischen

Digitized by Google

Rom und Karthago eingesetzt hatte, auf der römischen Seite finden. In den letzten Kämpfen der Republik steht Leptis auf Seiten des Pompejus und fühlt sich stark genug, die Trümmer seines Heeres nach der Niederlage bei Pharsalos in seinen Mauern aufzunehmen, muß zur Strafe dafür freilich eine jährliche Abgabe von 300 000 Pfund Öl an Caesar auf sich nehmen, die erst Tiberius der Stadt erließ. Man sieht, schon damals war, wie heute, die Ölproduktion ein wichtiger Teil des Bodenertrages. Auf den Bergen, die bis in blaue Ferne den Ausblick nach Süden begrenzen, stehen noch jetzt in den Ölwäldern Bäume vergleichbar unseren größten Eichen.

Die höchste Blüte wird erreicht, als die Kaiser diese Provinz begünstigen. Vespasian holt sich die Gemahlin aus Sabratha und hilft den von den Eingeborenenstämmen belästigten Leptitanern mit den Waffen. Unter Nerva wird die erste Küstenstraße, die Vorläuferin der heutigen, im vorigen Jahr fertiggestellten Autostraße, von Leptis um die kleine Syrte herum bis nach Gabes angelegt. Trajan erhebt Leptis zur Colonia Ulpia Trajana. Für Marc Aurel hegte man große Verehrung. Der größte Ruhm knüpft sich aber für Leptis an den Namen des Kaisers Septimius Severus, der 146 n. Chr. dort geboren war. Ein treuer Sohn seiner Heimat — soll er doch auch das Phönikische fließend gesprochen haben —, verlieh er ihr, wohl um 203, das Recht der italischen Städte und schmückte sie mit prunkvollen Bauten.

Aber in den folgenden Jahrhunderten haben wiederholte Kriege mit räuberischen Wüstenstämmen und die Herrschaft der Vandalen, gegen die man selbst später die Byzantiner herbeirief, unaufhaltsam zum Niedergang geführt, und schließlich kam die Wüste selbst. Schon im sechsten Jahrhundert n. Chr. erzählt Procopius von dem Sande, der zu Hügeln aufgehäuft einen Teil der Stadt Leptis verdeckt habe, so daß Justinian nur die östliche Hälfte neu befestigen und restaurieren konnte. Wie diese Sandberge noch heute die Ruinen umlagern, zeigen die Abbildungen Tafel 13. Wie vieles sie in ihrer erstickenden Umarmung ganz verschlungen hatten, das haben, seit in neuester Zeit Italien die römischen Adler wieder in diese Grenzprovinz des imperium Romanum getragen hat, großzügige Ausgrabungen der überraschten Welt geoffenbart. Auf Einladung des Gouverneurs von Tripolitanien, Grafen Volpi, unter dessen weitsichtiger Leitung sich auch dies vollzogen hatte und noch vollzieht, hat in den ersten Maitagen dieses Jahres ein kleiner internationaler Kongreß von Archäologen, zu dem Deutschland, Frankreich, Italien und andere Kulturstaaten ihre

Digitized by Google

Vertreter entsandten, sich von dem Erfolge dieser von Renato Bartoccini vorzüglich geleiteten Arbeiten überzeugen können.

Schon haben die weit ausgedehnten antiken Stadtgebiete von Sabratha und Leptis imponierende, wissenschaftlich sehr wertvolle Ruinen hergegeben. Die kleinen rasch angelegten Lokalmuseen sowie das Zentralmuseum in Tripolis füllen sich mit Statuen und Reliefs, dem Schmuck der Thermensäle und der Ehrenbögen, mit teilweise ganz erlesenen Mosaiken (aus der Oase Sliten), Bruchstücken von Wandbemalung der Villen, Kleinfunden aus den Gräbern. Aus zahlreichen Inschriftresten spricht eine vor anderthalb Jahrtausenden erstorbene Kultur wieder lebhaft und unmittelbar zu uns, erzählt von ihren Menschen, ihren Werken und ihrem Ruhm.

Mitten in Tripolis steht das Tetrapylon, der Ehrenbogen über dem Pflaster der sich kreuzenden Straßen, vom Prokonsul des Jahres 163 n. Chr. für Marc Aurel und Lucius Verus errichtet (Tafel 14). Das interessante Denkmal schließt sich mit zweien durch Statuennischen und vorgesetzte korinthische Vollsäulen reicher gegliederten Fassaden an die unter Trajan in Timgad in Algerien, unter Hadrian in Athen errichteten Ehrenbögen an. Um aber für die der Verherrlichung der Kaiser dienenden Reliefs mehr Platz zu gewinnen, sind die beiden anderen (Nord- und Süd-) Fassaden nach einfacherem System älterer augusteischer Triumphbögen gegliedert, das zwischen den mit Reliefrankenwerk verzierten Eckpilastern und den Pilastern der Arkade breitere Flächen läßt: da fahren in den Zwickeln oben Minerva und Apollo auf Sphingen- und Greifengespannen empor, darunter die göttlichen Attribute, Waffen und Ölzweig dort, Leier, Bogen und Pfeile hier. Die unteren Flächen zeigen je ein Tropaion über Gruppen gefangener Barbaren.

In Sabratha erhebt sich, seit 1923, wieder das über Unterbauten hochgeführte Podium des Kapitolium, des Stadtheiligtums des Juppiter Africanus. Erkennbar sind noch die typischen drei Cellen hinter tiefen Säulenhallen, zu denen an der Front die breite vielstufige Freitreppe führt; der untere, auch von Treppen flankierte Podest trug in der Mitte den Altar. Mit den Käfigen der wilden Tiere und einem Teil seines unteren Ranges in den weichen Felsboden eingeschnitten, sonst über Steingewölben hochgeführt, gab das weite Amphitheater einst einer Menge von etwa zehntausend Zuschauern Platz (Taf. 15). Ihre Stelle nahm bei unserem Besuch zum kleinen Teil die Araberschar ein, die den Gouverneur und seine archäologischen Gäste bei Einfahrt und Abfahrt jedesmal auf windschnellen rotgesattelten Pferden

Digitized by Google

TORBOGEN IN DEN SANDDÜNEN VON LEPTIS MAGNA

BASILICA IN LEPTIS MAGNA

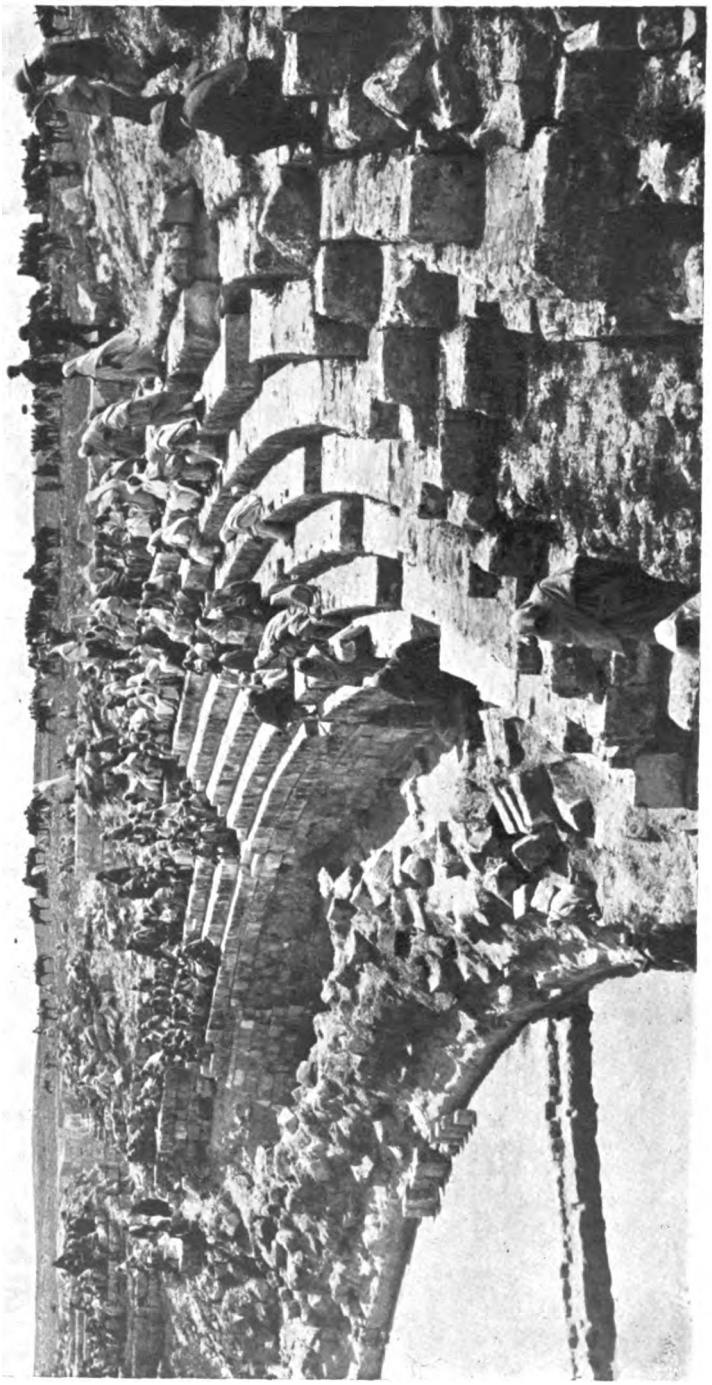
Digitized by Google

Digitized by Google

EHRENBOGEN FÜR MARC AUREL IN TRIPOLIS

Digitized by Google

Digitized by Google



AMPHITHEATER IN SABRATHA

Digitized by Google

Digitized by Google

umschwärmte und geleitete. Dankbar haben die alten Sabrathensier dem verdienten Mitbürger, dessen Vater bereits der Stadt zwölf Marmorfontänen und das Wasser dazu gestiftet hatte, für die Aufführung der ersten fünftägigen Gladiatorenspiele in dieser Arena das Ehrendenkmal einer Quadriga errichten wollen: aber Flavius Pudens, der edle, begnügte sich mit der Ehre und lieferte das Denkmal auf eigene Kosten.

Auch in Leptis Magna empfängt uns jetzt ein Tetrapylon; nur daß man, bis auf einen Pfeiler, seine Trümmer am Boden auf dem Pflaster der

Abb. 1. Septimius Severus als Triumphator.
Relieffries vom Tetrapylon in Leptis Magna.

alten Straßen gefunden hat. Längere Relieffriese, bezeichnend für die derbe Provinzialkunst der Zeit, aber inhaltlich interessant, schmückten einst seine Pfeiler (Abb. 1): Septimius Severus, dem der Bogen galt, als Triumphator auf dem Viergespann, zwischen seinen Söhnen, mit großem Gefolge; am Wagenkorb die Stadtgöttin von Leptis Magna mit Turmkrone und Füllhorn zwischen Herkules und Bacchus. Auf andrer Platte in der Gegenwart des Kaisers und seiner Familie und der Göttin Roma das Stieropfer zu seinen Ehren.

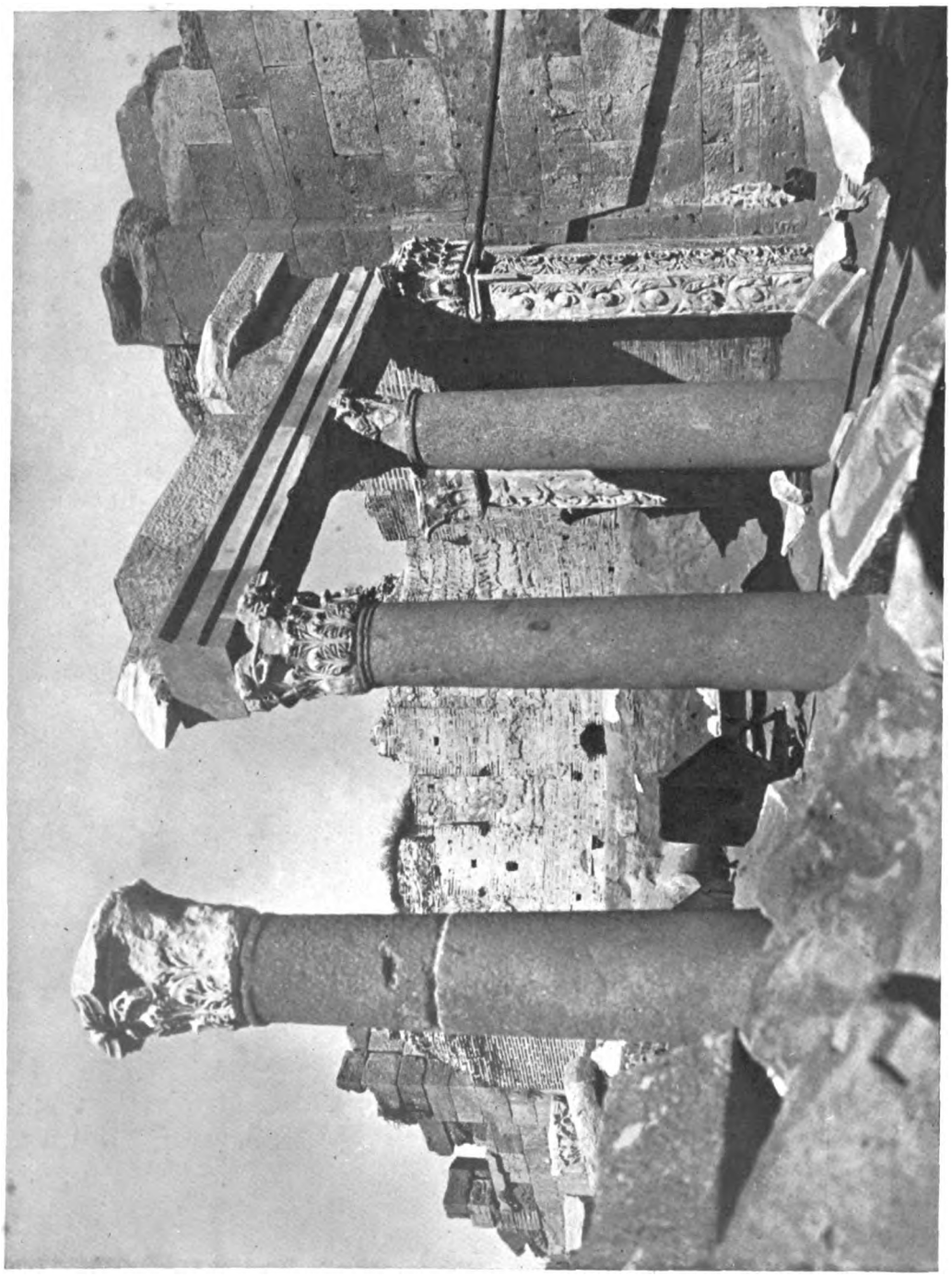
Was man gern den Palast des Septimius genannt hat, ergibt sich als eine etwa 110 Meter lange Basilika (für Gerichts- und Handelsverkehr), die quer zu einem riesigen, einst von hohen Wänden umschlossenen peristylen Hofe oder Forum liegt. Von der einen der beiden Apsiden, die die Schmalseiten des langen Hallenbaues abschlossen, sind bisher nur oberste Teile sichtbar (Tafel 13 unten). Zahlreiche Säulenschäfte aus kostbarem Marmor

Digitized by Google

und Gebälkglieder mit späten Dekorationsformen schauen aus dem Sand. Die Grabungen haben bei der anderen Apsis eingesetzt. Man sieht auf Tafel 16 einen Rest der inneren Säulenstellung, die von Apsis zu Apsis lief; ihr Gebälk trägt auf der inneren, hier nicht sichtbaren Seite die Inschrift des Imperators Septimius Severus. Aber wie die Säulen von zum Teil nicht passenden Kapitellen bekrönt sind, so ist auch der Pilaster, dessen in hohem Relief zum Teil à jour gearbeitetes spätes Rankenwerk mit allerhand figürlichem Schmuck verflochten ist, an die Mauer selbst nur derb angestoßen und steht mit ihr in keinem organischen Verband. Die Apsis im Hintergrund ist, wie man erkennt, durch ein dickes Backsteinhalbrund nachträglich stark verengert, der zweite Pilaster (gerade links hinter der Säule) an dieses herangesetzt. Hand in Hand damit sollte, wie die auch nachträglichen Einlaßlöcher (rechts im Bilde) erkennen lassen, eine Marmorverkleidung der übrigen Wände der Basilika gehen: ursprünglich sollte ihr gut gefügtes Quaderwerk, das nach außen mit Triglyphenfries und Geison abschloß, sich unverhüllt zeigen. Sind die Veränderungen durch jene Gebälkinschrift sicher in die Blüte unter Septimius Severus verwiesen, so bleibt es weiterer Untersuchung der Ruine vorbehalten zu entscheiden, ob nicht etwa dieser so sehr an die Basilica Ulpia des Trajansforum in Rom gemahnende Bau wenigstens mit seinem Baubeginn schon zu der Erhebung der Stadt zur Colonia Ulpia durch Trajan in Beziehung zu setzen sei.

Von hier führt der Weg vorüber an dem Bogentor der Tafel 13 (oben) und dem hochgetürmten Ruinenblock eines einmal mit mehrstöckiger Säulenfassade dekorierten Fontänenbaues zu den Thermen. Diese auch der kleinsten Römerstadt nie fehlende Badeanlage ist der bis jetzt am vollständigsten freigelegte und hergerichtete Bau. Auf Tafel 17 erscheint rechts noch gerade das von Hallen umgebene, unbedeckte, 1,80 Meter tiefe Schwimmbassin, die Natatio in dem Plane der ähnlich disponierten Thermen in Trier (Abb. 2). Die vielen schlanken korinthischen Säulen bezeichnen die Stelle der beiden Piscinen, der Bassins mit Kaltwasser, die den langgestreckten Hauptsaal, das Frigidarium, seitlich abschließen (E, E 1, F im Plan). Die hochragende Bogenstellung links trägt noch Ansätze des Tonnengewölbes, das den letzten Saal, das Warmbad (Caldarium, C) überspannte. Von den großen Säulen — die Schäfte grünen Marmors aus einem Stein, 8,6 Meter hoch —, die vor jeder der beiden Langwände des Frigidarium standen, sind zwei mit ihrem in der Wand verkröpften Gebälk wieder aufgerichtet (Tafel 17 Mitte und

Digitized by Google



BASILICA IN LEPTIS MAGNA

Digitized by Google

Digitized by Google

THERMEN IN LEPTIS MAGNA

Digitized by Google

Digitized by Google

Tafel 18 links). Sie unterstützten einst die Kämpfer der deckenden Kreuzgewölbe. Aus den Gestalten der Kongreßmitglieder davor ermißt sich die imponierende Raumform. An diesen Säulen nach rechts vorüberschreitend hat die Gesellschaft dann den Blick auf die eine der genannten Piscinen unter sich, wie sie auf Tafel 19 erscheint. Ein vorzügliches Beispiel der

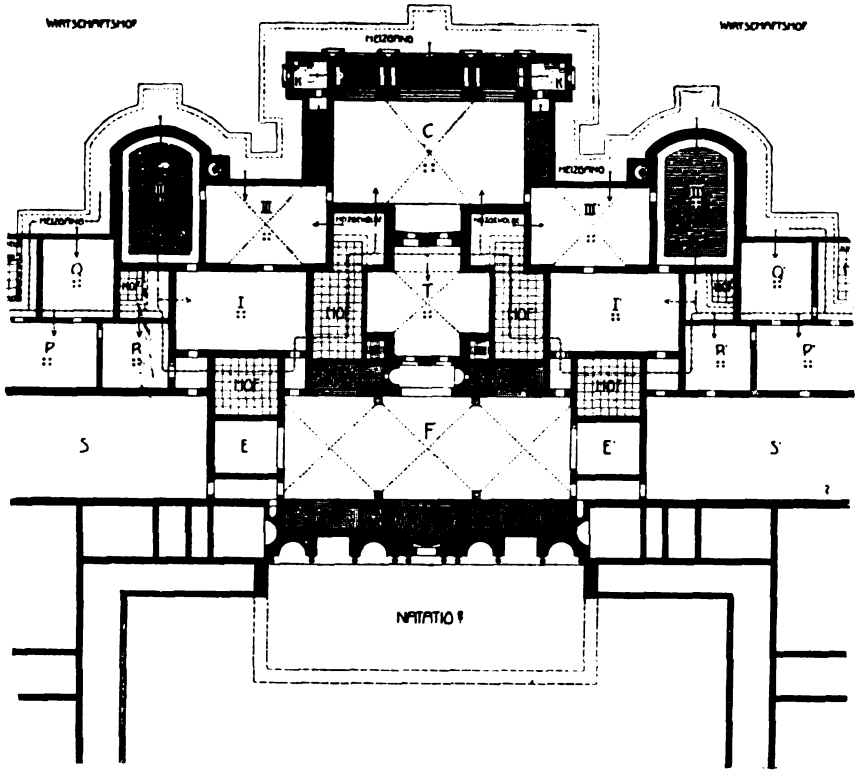


Abb. 2. Plan der Barbarathermen zu Trier.

Erhaltung des Bassinbodens und der Verkleidung von Wandsockel und Stufen mit dünnen Marmorplatten, die hier nicht, wie bei den stadtrömischen Bauten, einen Backsteinkern, sondern gutes Quaderwerk verhüllen. Anschaulich tritt uns hier endlich einmal vor Augen, was in den italischen Thermenbauten nirgends mehr vorgefunden worden ist. Durch die Blöcke in den Nischen liefen die Einflußrohre für das Wasser, darüber standen große dekorative Marmorstatuen; hier ist es ein pythischer Apollon, auf den Dreifuß mit der Pythonschlange gestützt; auch der Asklepios rechts gehörte in eine solche Nische. Die schlanken Säulen standen dekorativ vor den Wänden als Mitträger des Gebälks der Decke.

Digitized by Google

Aber man pflegte diese Kaltwasserbassins erst zuletzt zu betreten. Nach der Entkleidung in den an den Außenseiten gelegenen Apodyterien (S, S 1 im Plan) wurden zuerst — die Raumverbindung ergab diese Reihenfolge — die kleineren Räume für warme, heiße und Schwitzbäder aufgesucht, die sich, von den Heizanlagen umschlossen, zu den Seiten der Haupträume gruppierten (I, II, III). Teilweise liegen noch die Konstruktionen im Boden für die hohlliegenden Fußböden und die Steigrohre für Heißluft in den Wänden. Dann erst ging es in das weiträumige Caldarium (C), wo man in guter Gesellschaft gern verweilte; typisch sind hier die hohen Nischen mit Warmwasserbassins in der Rückwand. Ein von zwei Säulen geteilter Durchgang (Tafel 18 rechts) führte sodann wieder über marmorbelegte Stufen in das lauwarme Tepidarium (T), wo man sich abkühlte, bevor man in das Kaltbad (F) stieg.

Auch baugeschichtlich ist diese Ruine von eigenem Wert, weil sie, die bisher größte der aus dem römischen Afrika bekannten Thermen, in der Gruppierung der Räume am unmittelbarsten den Barbarathermen in Trier gleicht (Abb. 2), nur freilich nicht im Ausmaß der Räume: dem Frigidarium in Leptis mit 15 zu 30 Metern steht das der Trierer Thermen mit der gewaltigen Größe von 19½ zu 53 Metern gegenüber.

Auf einzelnen Quadern der Leptitaner Thermen stehen die Namen der Konsuln vom Jahre 123 n. Chr. — die Barbaratliermen gehören wohl erst in das folgende Jahrhundert. Aber es ist Provinzialkunst hier wie dort, wie sie sich in einer gewissen Unabhängigkeit von stadtrömischer Kunst an den Rändern des Reiches entwickelte und die am ersten wohl durch die Beziehungen der großen Militärlagerstädte an den Grenzen auch in diesem Falle ihren Weg von der afrikanischen Küste zum römischen Germanien gefunden hat.

Auch die Handelsflotte der Leptitaner hat in der Geschichte ihre Rolle gespielt. Und die Ausgrabungen haben uns die interessanten Quaibauten, die das längst versandete Hafenbecken umschlossen, wieder vor Augen gestellt. Von den Hallen eines oberen Quais stieg man über achtstufige Treppen zu dem breiten unteren Ladequai, der den Wasserspiegel nur wenig überhöhte, hinab; aus seinen Rückwänden springen mächtige, senkrecht durchlochte Blöcke vor; um die in sie eingelassenen Pfosten schlangen sich die Haltetaue der Schiffe. Die vor die Einfahrt vorgeschobene westliche Landzunge trägt unter hohen Steintrümmern noch die Substruktionen des Leuchtturmes. So geben gerade diese Anlagen uns einigermaßen Ersatz

Digitized by Google

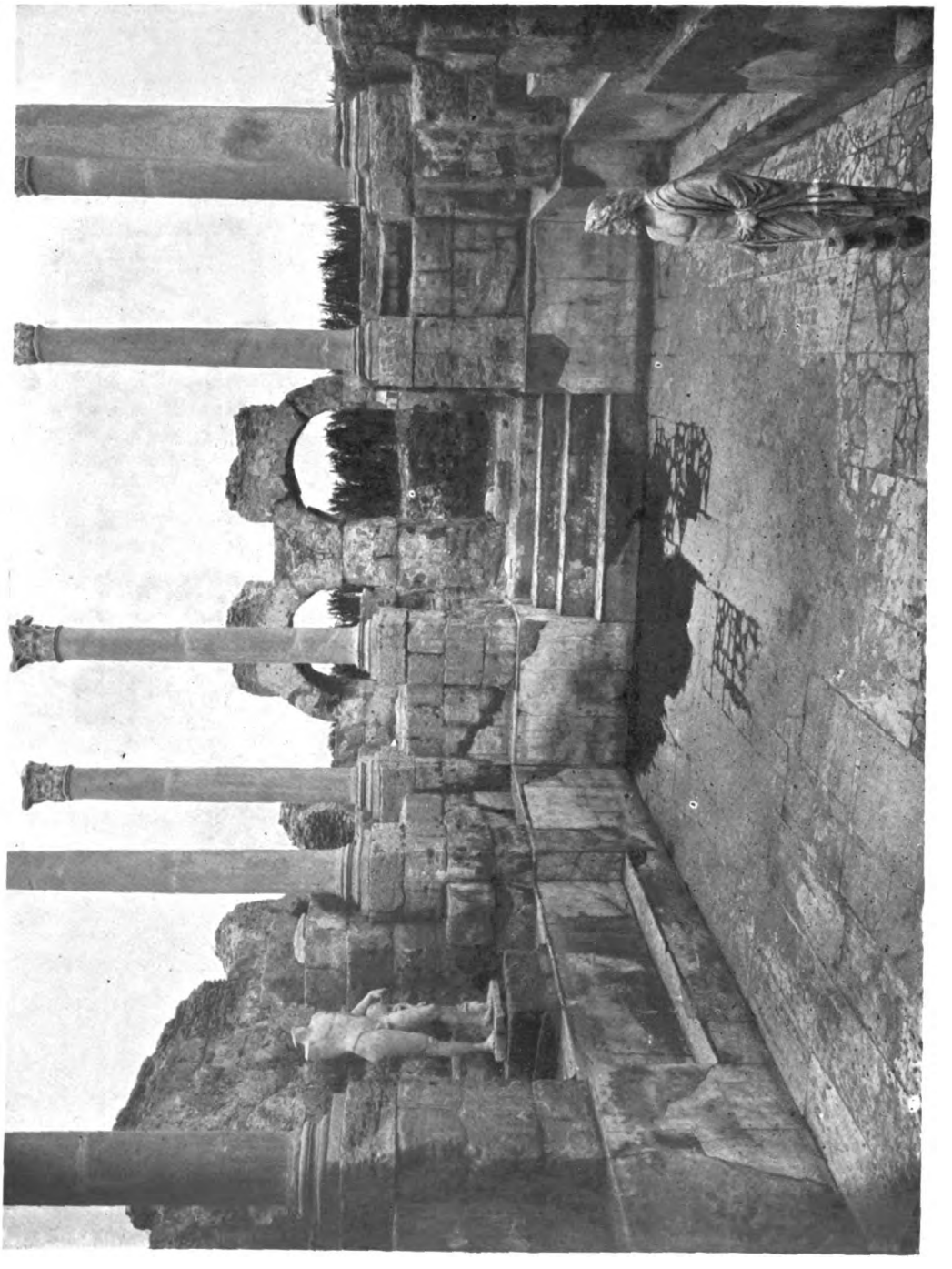
DURCHGANG ZUM TEPIDARIUM

FRIGIDARIUM

THERMEN IN LEPTIS MAGNA

Digitized by Google

Digitized by Google



PISCINA IN DEN THERMEN VON LEPTIS MAGNA

Digitized by Google

Digitized by Google

für das, was in der Weltstadt Alexandreia viel großartiger gestaltet, aber schon lange durch Küstensenkung und Menschenhand unwiderbringlich vernichtet war.

Zirkus und Amphitheater haben auch hier nicht gefehlt. Wo in tiefer Lage das solide Straßenpflaster mit seinen Trottoirs, dem alexandrinischen

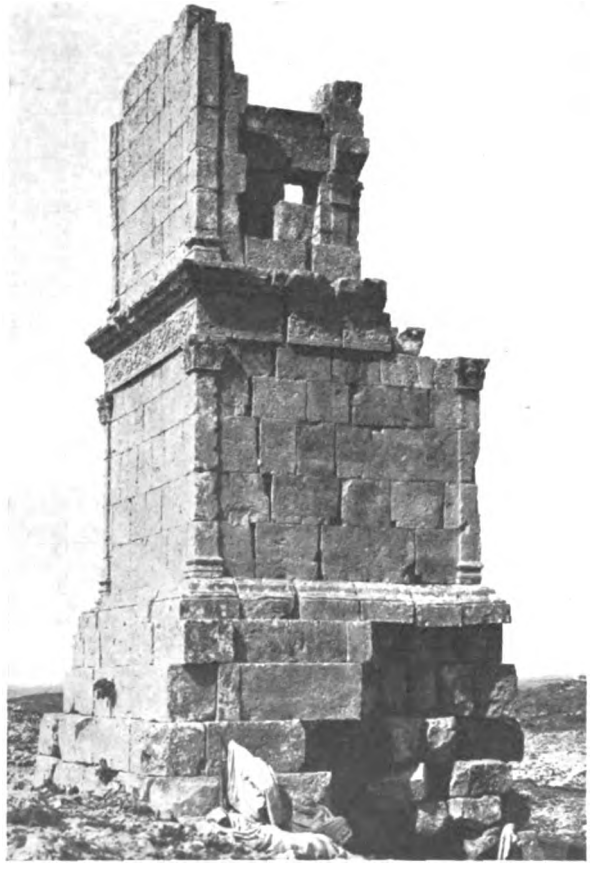


Abb. 3. Grabmonument.

gleichend, wiedergefunden ist, sehen an den Wänden des Einschnittes auch noch Reste anliegender Gebäude heraus. Der ausgedehnten „sehr üppigen Vorstadt", wie es einmal heißt, wo wohl die großen Kaufherren ihre Villen hatten, wird auch einmal nachzuforschen sein. Von den abwechselungsreichen Formen mehrstöckiger Grabmonumente, wie sie im römischen Afrika beliebt waren, geben draußen im Süden der Stadt einzelne Ruinen eine

Digitized by Google

Probe (Abb. 3) und weisen zugleich den Weg zu den Friedhöfen. Großartige Zisternengebäude mit Abflußkanal für die Sedimente und höher verlegtem Leitungsstollen für das abgeklärte Trinkwasser speiste man aus dem Flusse, der oberhalb der Stadt durch einen starken Steindamm gestaut war; aber zugleich war auch das Dach der Zisterne zum Auffangen des Regenwassers bestimmt.

Wie anders man heutzutage in den Oasen, deren stille, palmenbeschattete Gassen (Tafel 20 rechts) die Autos der Archäologen häufig passierten, die Wasserversorgung betreibt, zeigen die hohen Steingerüste, zwischen denen die langen Palmstämme auf- und abschwingen, um aus tiefen Sammelbecken in den an ihnen hängenden Eimern das Wasser heraufzuholen und aus ausgehöhltem Baumtrog zu Schöpfstellen und auf die Felder weiterzuleiten (Tafel 20 links). Aber überall ist die Hand der neuen Herren am Werk, und sieht man das erfolgreiche Bemühen, dem Lande die einstige Blüte und Ertragfähigkeit zurückzugewinnen. Neues verheißungsvolles Aufblühen des modernen Lebens und energische Wiedererweckung der großartigen Zeugen einer fernen stolzen Vergangenheit vereinigen sich zu eindrucksvollen Bildern von unvergeßlicher Mannigfaltigkeit und berauschender Buntheit, und im Genusse von allem erblühten und verflogen den Teilnehmern dieses Kongresses zwischen Meer und Wüste, unter blauem Himmel und nicht allzuheißer Sonne trotz all der lehrreichen Wirklichkeit märchenhafte Tage. Nur mit wärmstem Danke können sie zurückdenken an das, was sie während dieses ganz vorzüglich organisierten Aufenthalts an neuer Erkenntnis, phantastisch reizvollen Eindrücken und nicht zuletzt an schönster, vornehm und anmutig zugleich gebotener Gastfreundschaft erlebt haben.

Digitized by Google

STRASSE

SCHÖPFBRUNNEN

OASE IN TRIPOLITANIEN

Digitized by Google

Digitized by Google

ALTETRUSKISCHE BAUKUNST

VON

GEORG KARO

I

Seit einem Jahrhundert ist das Bild der Etrusker in der Meinung von Gelehrten und Künstlern wechselvollen Strömungen unterworfen. Auf die überschwängliche Bewunderung der „Etruskomanen" folgte, die ganze zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts beherrschend, eine von den großen Namen Niebuhrs und Mommsens geführte geringschätzige Abkehr von dem rätselhaften, aber minderwertigen Barbarenvolke, das aus unbekannten Fernen über die Alpen nach Italien eingewandert sein sollte. Mochten immerhin die Griechen Unteritaliens den Etruskern ein gewisses Maß von Bildung vermittelt haben: eine irgendwie selbständige, wertvolle Kultur wurde ihnen abgesprochen, selbst für die Zeit ihrer höchsten politischen Machtentfaltung, im sechsten und fünften Jahrhundert vor Chr., als sie Italien vom Po bis zum Sarno beherrschten. Daß sie damals selbst Rom Könige, Gebräuche und Riten gaben, galt als Sage, man sah sie im Grunde mit den Augen der späteren Römer, die ihre alten, einst überlegenen Gegner besiegt und unterworfen hatten.

Und diese Einstellung römischer Geschichtsforschung übertrug sich auch auf die Kunst. Unter den zahllosen etruskischen Denkmälern wurde alles Gute herausgehoben und den griechischen Lehrmeistern zugewiesen. Nur das Minderwertige war gering genug, um als etruskisch zu gelten. Fand man eine kleine Bronzegruppe auf der Akropolis von Athen, die offenkundig zu einem der in Etrurien häufigen Stabdreifüße gehörte, so erkannte man darin nicht ein tyrrhenisches Erz, wie sie in Athen zur Zeit seiner höchsten Kunstblüte so beliebt waren, sondern konstruierte flugs eine ganze Gruppe ionischer Dreifüße, deren Ableger jene etruskischen seien. Tauchten in Sizilien ein paar Buccherobecher auf, so suchten wir sogar für diese so charakteristisch etruskische und wirklich nicht besonders künstlerische Keramik das Vorbild außer Landes. Bis in unser Jahr-

Digitized by Google

hundert hinein haben die meisten Archäologen die etruskische Kunst mit einer gewissen Gehässigkeit betrachtet, während sie dem weiteren kunstliebenden Publikum so gut wie unbekannt blieb.

Die Zeiten haben sich gewandelt. Die herodoteische Überlieferung von der kleinasiatischen, vielleicht lydischen Herkunft der Etrusker und ihrer Einwanderung zur See wird durch sorgsame und vorurteilslose archäologische Forschung immer klarer bestätigt. Diese Auffassung wagten vor fünfundzwanzig Jahren nur wenige etwas schüchtern vorzutragen; heute ist sie die einhellige Meinung fast aller berufenen Kenner; und damit kommen die Etrusker von selbst wieder zu Ehren. Sie bleiben ein rätselhafter, unarischer Stamm; aber sie gelten uns nun als ein Glied der kleinasiatischen Völkerfamilie, die so viel von den großen Kulturen Vorderasiens empfangen und den Griechen vermittelt hat, und deren Bedeutung für die Frühzeit von Hellas immer klarer hervortritt. Und ein Volk, das in der dunklen Wanderungszeit zwischen dem zwölften und elften Jahrhundert kühn den Weg über unbekannte Meere gesucht hat, bis es an der Westküste Mittelitaliens eine neue Heimat fand und sich dort in rascher Eroberung ein Reich schuf, darf wohl auf höhere Geltung Anspruch machen. Eine gerechte Schätzung der Etrusker hat sich immer stärker durchgesetzt, und so stehen wir auch der Eigenart ihrer Kunst, die trotz allen überragenden griechischen Einflüssen unzweifelhaft ist, heute mit einem neuen Verständnis gegenüber.

Aber noch mehr. Diese Kunst gewann in weiten Kreisen Bewunderer, gerade wo sie sich von der griechischen entfernte. Der besondere Charakter etruskischer Bildwerke machte tiefen Eindruck auf eine Generation, der das Exotische besonders kongenial ist; als expressionistische Vorläufer gelangten sie plötzlich zu ungeahntem Ruhm, und ein Moderner mag vieles, was früher als zu gut und deshalb „griechisch" galt, jetzt den Etruskern absprechen, weil es zu langweilig klassisch, nicht gut etruskisch genug ist; wahrlich ein ergötzlicher Kreislauf.

II

So gilt es nun, neue Wege zur Erkenntnis etruskischer Kunst zu suchen; dazu müssen wir in Raum und Zeit weiter ausholen, von der ägäischen Kultur des zweiten Jahrtausends v. Chr. den Ausgang nehmen.

Man kann Kleinasien einer gewaltigen Brücke vergleichen, über die im Laufe der Jahrtausende immer von neuem die Völkerzüge aus dem

Digitized by Google

Osten zum ägäischen Inselmeere und weiter nach Europa drängen. Nach 1500 v. Chr. beherrschen die Hethiter fast die ganze Halbinsel. Ihr Reich dehnt sich bis nach Syrien hin, die Archive ihrer Residenz Boghas-Köi, der wertvollste Schatz der deutschen Ausgrabungen in jener Felsenburg fünf Tagereisen östlich von Angora, haben uns auf tönernen Tafeln Kunde bewahrt vom diplomatischen Verkehr der Hethiterfürsten mit den Pharaonen Ägyptens, aber auch mit den Königen der Achaier, deren Namen trotz fremdländischer Verkleidung uns wohlbekannt klingen: Ahhijava-Achaia, Ant(a)ravas-Andreus, Tavag(a)lavas-Eteokles. Gestalten hellenischer Heldensage erstehen neu aus diesen Urkunden.

Das war die Zeit als die minoische Kultur Kretas, nach rascher glanzvoller Entfaltung in der ersten Hälfte des Jahrtausends und bis über seine Mitte hinaus, durch feindliche Einfälle geknickt wurde und dann allmählich verdorrte und abstarb wie eine farbenprächtige fremdartige Blüte, der auf europäischem Boden kein Fortleben beschieden war. Aber ihr künstlerisches Erbe übernahmen die starken, kriegs- und jagdfrohen Herren der festländisch-griechischen Burgen. Träger der „mykenischen" Kultur, Ahnen der späteren Hellenen, hatten sie an Stelle der besiegten Kreter den bestimmenden Einfluß im ägäischen Meer an sich gerissen. Sie mögen wie zum Hethiterreich, so auch zu Ägypten die Beziehungen übernommen haben, die seit Jahrhunderten die Könige von Knossos gepflegt hatten.

Auch nach Westen fuhren ihre Schiffe. Mykenische Vasen und Figürchen sind aus Gräbern der Sikeler auf Sizilien, aus einer eingeborenen Siedlung am Strande von Tarent aufgetaucht, Zeugen von Handelsverkehr, vielleicht von mykenischen Faktoreien, nicht von frühesten griechischen Kolonien: dazu sind die Funde zu spärlich, und vor allem fehlen mykenische Ortschaften oder Gräber, wenn auch die kleinen Felskammern der Sikeler in ihrer Form bisweilen an mykenische erinnern. Jedesfalls aber bleiben Verbindungen zwischen der griechischen und der späteren großgriechischen Welt bestehen, bis zur Wende des dreizehnten und zwölften Jahrhunderts, derselben Zeit, in die hellenische Überlieferung die Zerstörung Trojas setzt.

Es ist in Wahrheit eine Zeitenwende gewesen. Überall gärte es, die Großreiche Ägyptens und Asiens zerbrachen, und in dem friedlosen Kleinasien, in der ägäischen Inselwelt war Unruhe und drängende Bewegung. Die Hethiter waren auf der großen Halbinsel wohl Beherrscher, aber nie die einzigen Träger der Kultur gewesen. Schon vor die Mitte des zweiten

Digitized by Google

Jahrtausends fällt jener tönerne Diskus mit einer fremden, aus Stempeln, wie in einer Vorahnung des Buchdrucks eingepreßten Bilderschrift, der im Palaste von Phaistos auf Kreta neben minoischen Dokumenten lag, als einsamer Zeuge einer wohl kleinasiatischen, gewiß hoch entwickelten Kultur, von der wir sonst keine Kunde haben. Sie wird nicht die einzige sein, die in den Kämpfen und Wanderungen jener Jahrhunderte versank. Wir finden den Widerhall dieser friedlosen Periode in den ägyptischen Urkunden, die von dem Ansturm der Völker des Nordmeeres und ihren Niederlagen berichten.

Hier tauchen auch zum ersten Male die Turscha auf, in deren Namen offenbar dieselbe Wurzel steckt wie in dem griechischen der Tyrsener oder Tyrrhener und wohl auch dem lateinischen der Etrusker. In dem großen Verbande der Inselvölker spielen sie keine geringe Rolle: in der Deltaschlacht gegen König Merneptah verlieren sie an Toten und Gefangenen 750 Mann. Das war um das Jahr 1215, nicht lange vor dem griechischen Ansatz von Trojas Fall und der Flucht des Äneas nach Italien, die wie ein Nachhall aus jener gärenden Völkerwanderung anmutet, als die ganze Ägäis in Aufruhr war und die Völker hin und wider wogten, bald ganze Stämme mit Weib und Kind, Wagen und Vieh, wie die Philister auf ägyptischen Reliefs erscheinen, bald bloße Volkssplitter oder kleine Scharen kühner Reisläufer und Seeräuber.

Auch die Tyrsener hat diese Schicksalswende aufgescheucht aus alten Sitzen im nordwestlichen Kleinasien, in Lydien, an der ägäischen Küste, auf den vorgelagerten Inseln. Die griechische Überlieferung weiß von ihrer Anwesenheit dort, und sogar in Athen; sie wird bestätigt durch Funde auf Lemnos, eine Grabstele mit Inschriften in einer unbekannten, dem Etruskischen verwandten Sprache und merkwürdige Terrakotten. Freilich ist dies alles mehr als ein halbes Jahrtausend jünger als der Zug der Turscha und ihrer Bundesgenossen gegen Ägypten. Doch wirkt die Verwandtschaft von Sprache und Stil nur um so eindringlicher, wenn sie zwei seit Jahrhunderten durch weite Meere getrennte Glieder eines Stammes, wie die lemnischen Tyrsener und die Etrusker in Italien, verbindet. Und dasselbe gilt von den Gleichungen in Schrift, Sprache und Kunst, die neuerdings in wachsender Zahl zwischen Lydern und Etruskern nachgewiesen werden.

Auf welchen Wegen sind die Tyrsener nach dem fernen Westen gezogen, wie lange hat die Fahrt gedauert? Wir können auf diese Fragen

Digitized by Google

keine genaue Antwort geben, wir kennen weder die Gliederung des Volkes noch die Etappen ihres Weges. Nur soviel ist gewiß, daß sie an der Westküste Mittelitaliens gelandet, nicht vom Adriatischen Meere her über die Apenninen oder von Süditalien zu Lande eingewandert sind. Dann aber ergibt sich zwanglos ein Weg, der von der nördlichen Ägäis über Kreta, den gewaltigen Riegel, der im Süden die Inselwelt gegen das offene Meer abschließt, westwärts um die Enden Griechenlands und Italiens herum und durch die Straße von Messina nach Norden führt. Wir werden uns diese wandernden Tyrsener nicht als geschlossenes Volk denken, sondern als einzelne größere oder kleinere Schwärme, die neben- und nacheinander die alte Heimat verlassen, ohne daß die Verbindung mit dieser ganz abzubrechen brauchte; kühne, sturm- und kampferprobte Seefahrer, die auf der Suche nach Beute und neuen Wohnsitzen bald hier bald dort rasten mochten auf der langen Reise. Von den weiten Fernen, denen sie zustrebten, war damals schon Kunde nach dem Osten des Mittelmeers gedrungen; mykenische und phönikische Händler mögen sie vermittelt, diese letzteren auch wohl berichtet haben, daß es an entlegenen westlichen Küsten reiche Metallschätze gebe.

Denn nichts ist bezeichnender als die Lage der ältesten Siedlungen der Etrusker auf italischem Boden. Sie müssen an Sizilien, an den reichen Gefilden Campaniens vorübergefahren sein, wo ihnen damals noch keine hellenischen Kolonien die Niederlassung verwehrten. Sie haben sich an der Tibermündung nicht festgesetzt — was Rom zum Heile gereichen sollte! —, wie sie ja niemals die Bedeutung der großen Wasserstraßen im Norden und Süden ihres neuen Reiches, Arno und Tiber, gewürdigt haben. Ihre ältesten und wichtigsten Städte legen sich um die beiden Gebirgszüge, die allein in Mittelitalien metallreich sind: die Tolfagruppe im Süden, und vor allem das große Erzgebirge im Norden, das von dem Erzberg Montieri (Mons aeris) über das Vorgebirge von Populonia (Piombino) sich ins Meer hinein bis nach Elba hinzieht. Gewiß ist es kein Zufall, daß die Etrusker gerade diese wenig fruchtbaren Landstriche zu ihrer neuen Heimat erwählt haben.

III

Urkundlich, durch Inschriften, ist die Anwesenheit der Etrusker in Mittelitalien seit dem siebenten Jahrhundert oder dem Ende des achten bezeugt. Das einzige ganz sicher datierbare altetruskische Grab, in der

Digitized by Google

Nekropole von Tarquinii, beim heutigen Corneto, enthielt ein Fayencegefäß mit dem Namen des ägyptischen Königs Bokchoris (718—712 v. Chr.), das gewiß noch zu dessen Lebzeiten angefertigt worden ist, wenn auch Jahre, vielleicht sogar Jahrzehnte verstrichen sein mögen, ehe das kostbare fremdländische Prunkstück einem vornehmen Bürger von Tarquinii in die Gruft gelegt wurde.

Um wieviel früher die ersten Etruskerschwärme in Mittelitalien gelandet sind, läßt sich noch nicht genau sagen. Nur daß es sich nicht um einen geschlossen einwandernden größeren Volksstamm handelte, sondern um kleinere Gruppen, die sich nacheinander an verschiedenen Stellen der Küste festsetzten, das beweisen die Funde. In jener frühen Zeit saßen überall, am Meere und landeinwärts, italische Stämme einfacher Kultur, die aber die Bronze schon kannten und sogar selbst herzustellen wußten, auch bereits fremden Tand, vor allem bunte Glasperlen, wohl von phönikischen Händlern eintauschten. Sie verbrannten ihre Toten und bargen die Asche in rohen Tongefäßen oder in tönernen Hausurnen, Abbildern der schlichten Hütten, in denen die Lebenden wohnten. An einzelnen Stellen war ihre Kultur schon zu einer bescheidenen Blüte gelangt, vor allem im Tibertal und im Albanergebiet, wo sie sich bis weit ins siebente Jahrhundert hinein frei von etruskischen Einflüssen entwickeln konnte.

Wo sich dagegen die neuen Einwanderer festsetzten, da haben sie sich rasch mit der einheimischen Bevölkerung verschwägert, wie die Verwandtschaft ältester etruskischer und lateinischer Namen lehrt. Manche von diesen Abenteurerscharen landeten wohl ohne Frauen und holten sich Töchter des Landes. Es muß dabei nicht immer kriegerisch hergegangen sein; denn es fehlt durchaus an Befestigungen früher Zeit, die für Eroberer inmitten eines weiten, feindseligen Gebietes unerläßlich gewesen wären. Man denke bloß an die großartigen Kreuzfahrerburgen in Syrien. Was in Etrurien, wie auch in Latium, an Stadtmauern vorhanden ist, zeigt häufig, zum Beispiel in Cosa (Abb. 1) oder in den Albaner Bergen, eine scheinbar höchst altertümliche Bauweise, ist aber in Wahrheit um Jahrhunderte jünger als die Frühzeit etruskischer Herrschaft. Das deutet auf friedliches Einvernehmen zwischen der eingesessenen Bevölkerung und den Fremden, die durch ihre Erfahrung auf langer stürmischer Wanderschaft und ihre weit höhere Kultur von selbst zu einer adeligen Herrenkaste wurden. Von einer solchen zeugen die straffen und stolzen

Digitized by Google

STELE VON VOLTERRA

Digitized by Google

Digitized by Google

Gestalten ältester etruskischer Grabstelen, die freilich erst ins siebente und sechste Jahrhundert fallen (Tafel 21).

An die Stelle der altitalischen Rundhütte trat nun für vornehme Bauten das rechteckige Haus. Doch müssen auch Fürsten und Götter sich lange mit Wohnungen bescheidenen Umfangs, aus vergänglichem Material — etwa Lehmziegeln und Fachwerk — begnügt haben. Denn wenn es auch

Abb. 1. Burgtor von Cosa.

in wahrhaft traurigem Maße an systematischen Ausgrabungen fehlt, müßten doch auf so früh verlassenen Ruinenstätten wie Vetulonia, Rusellae, Cosa, Vulci noch Reste großer Steinbauten zu sehen sein, wenn sie je bestanden hätten. Solche Ruinen verschwinden spurlos nur an stetig bewohnten Orten, wo sie späteren Geschlechtern als Steinbrüche dienen.

So sind wir für die Kunde des ältesten Etruriens ganz auf seine Gräber angewiesen. Und diese, in reicher Zahl erhalten, besitzen um so größere Bedeutung, weil die Etrusker offenbar dem Totenkult eine überragende Stelle einräumten. Darin unterschied sich ihre Religiosität stark von der italischen, und wir können, in Vetulonia vor allem, Gegensatz und

Digitized by Google

Ausgleich der beiden Anschauungen gut beobachten. Eine Zeitlang haben hier auch die Etrusker die alte Sitte der Verbrennung angenommen. Aber an die Stelle der altitalischen brunnenförmigen Gräber mit ärmlichen Beigaben setzen sie geräumigere rechteckige Gruben, in denen die Asche der Toten mit allem Prunk beigesetzt wird, wie er sinngemäß nur der Bestattung entspricht.

IV

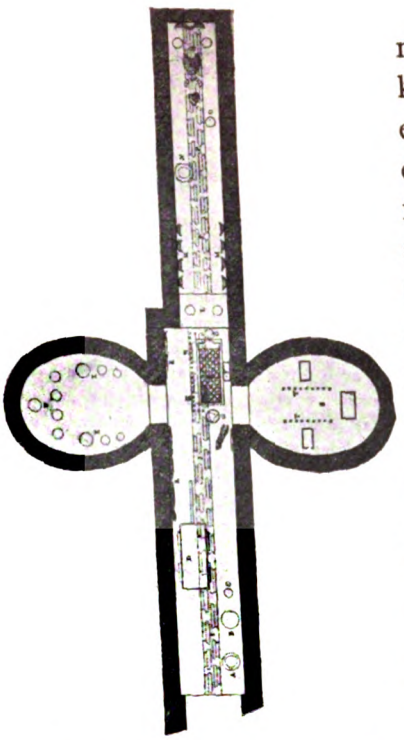


Abb. 2. Plan der Tomba Regolini Galassi.

Und gerade hier können wir auch die neue Auffassung des Grabes als Denkmal klar erkennen. Man umgab die Grube mit einem Ring von Steinen und schüttete darüber einen Erdhügel auf, den ein einfaches, steinernes Mal bekrönte. Sehr bald aber schienen auch die unzugänglichen Gruben für die Toten keine würdige Stätte mehr zu sein. So erbaute man Kammergräber aus sorgsam zugerichteten Blöcken, mit Tür und Zugang (Dromos), der durch den bedeckenden Erdhügel zur Gruft führte. Im Süden des Landes wählte man die langgestreckte rechteckige Form der Grabkammer. Solch eine tomba a corridoio, wie der volkstümliche moderne Name lautet, war auch das Cornetaner Grab mit der Vase des Königs Bokchoris. Es ist leider längst wieder zugeschüttet, ohne daß man Zeichnungen oder Photographien des wichtigen Denkmals hergestellt hätte.

Derselbe Typus, bloß reicher ausgestaltet, ist in der schätzereichsten uns bekannten etruskischen Fürstengruft erhalten, der Tomba Regolini Galassi bei Caere (Abb. 2. 3). Der zweigeteilte lange Gang ist aus großen Tuffquadern aufgebaut, die nach oben Schicht über Schicht vorkragen und so ein spitzbogenartiges Gewölbe bilden. Dann wurde darüber ein hoher Erdhügel aufgeschüttet. Es war ein Familiengrab, das immer wieder benutzt worden ist. Zunächst hat man in den weichen Felsen zwei niedrige, ungefähr elliptische Seitenkammern getrieben, dann von außen

Digitized by Google

in den vergrößerten Hügel hinein rechteckige Kammergräber mit langem, schmalem Zugang. Die jüngsten von diesen enthalten schon attische Vasen des ausgehenden sechsten Jahrhunderts, während die ursprüngliche Gruft aus dem siebenten Jahrhundert stammt.

Abb. 3. Blick in das Grab Regolini Galassi.

Dies ist der charakteristische Grabtypus des südlichen Etruriens. Aus archaischer Zeit gehört ihm die wohl auch noch im siebenten Jahrhundert errichtete Fürstengruft auf dem Monte Aguzzo (Formello) bei Veii an (Abb. 4). Und nordwärts erstreckt sich sein Einfluß bis nach Cortona, wo die Grotta di Camuscia, eine Verdoppelung der alten Form, etwa in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts entstanden ist.

Digitized by Google

Im mittleren und nördlichen Etrurien herrscht dagegen die runde oder quadratische Kammer, über der sich die vorkragenden Blöcke zu einer falschen Kuppel wölben. Kreisrund mit einem kleinen Vorhof und schmalen Dromos ist eine solche Gruft von Casal Marittimo, der alten Hafenstadt von Volterra; sie steht jetzt, wie die eine Seitenkammer von Formello (Abb. 4), aus den ursprünglichen Steinen wieder aufgebaut im

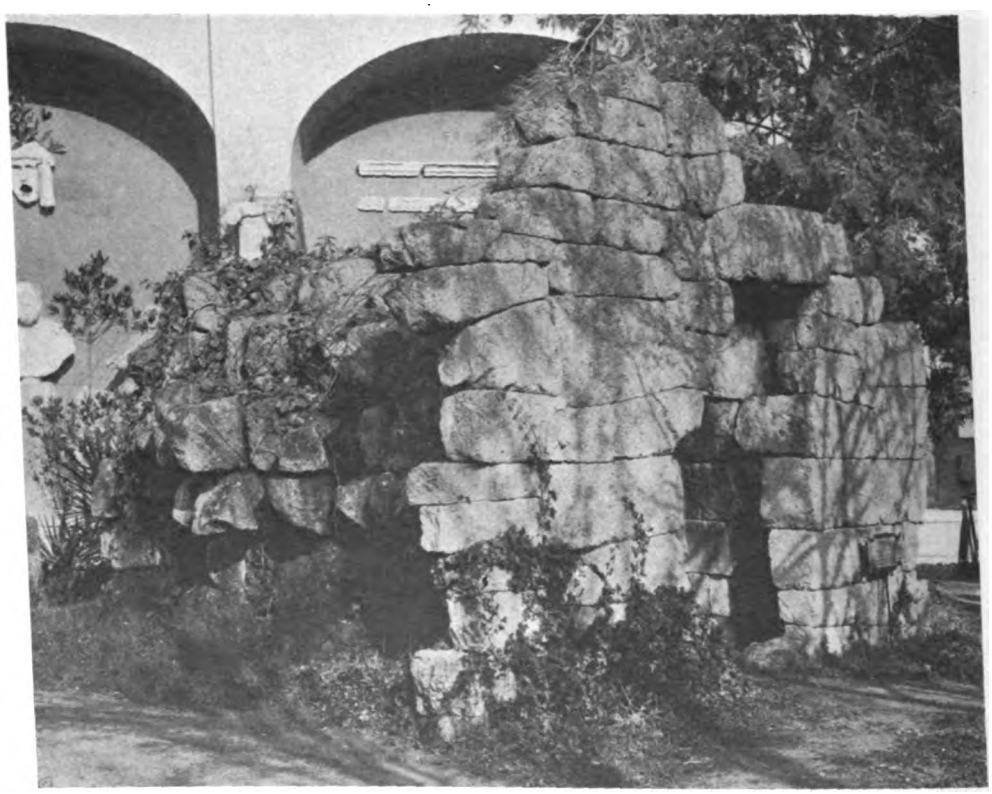


Abb. 4. Seitenkammer des Grabes von Monte Aguzzo (Formello).

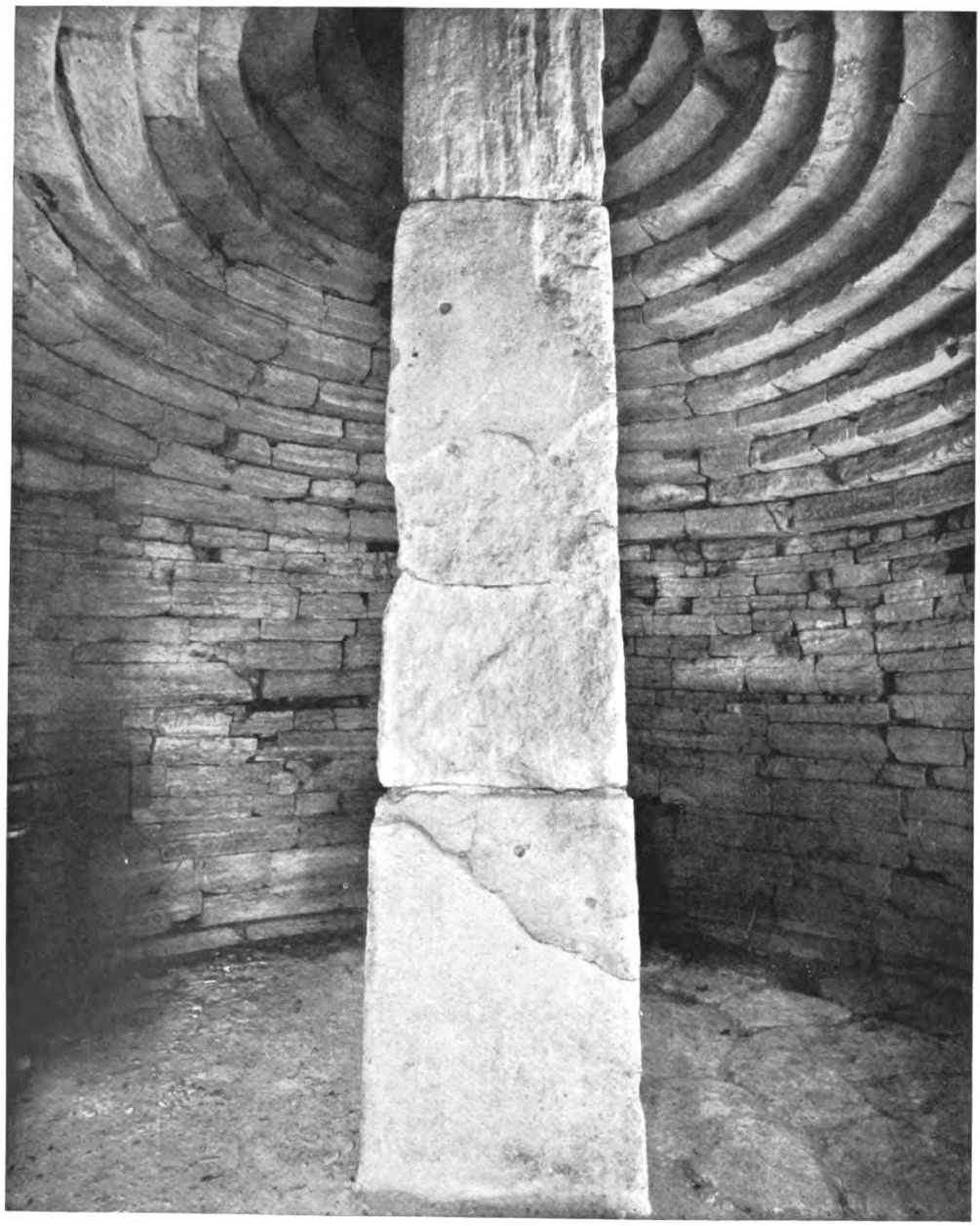
Garten des Museo archeologico von Florenz, den Milani zu einem der reizvollsten und lehrreichsten Freilichtmuseen gestaltet hat (Tafel 22. 23). Das Wenige, was von ihrem Inhalt den Grabräubern entgangen ist, verweist sie in die Wende des siebenten und sechsten Jahrhunderts. Die sorgfältig zugehauenen kleinen Quadern der Wandungen haben durchaus nichts Primitives, sie zeugen von beträchtlicher Entwicklung. Der starke Pfeiler in der Mitte war bestimmt, die Last des darüber aufgeschütteten Erdhügels mit seinem steinernen Mal zu tragen. Ganz ähnlich, nur größer und sorgsamer gefügt, ist das merkwürdige Kuppelgrab von Quinto Fio-

Digitized by Google

GRAB VON CASAL MARITTIMO IM MUSEUM VON FLORENZ

Digitized by Google

Digitized by Google



GRAB VON CASAL MARITTIMO

Digitized by Google

Digitized by Google

rentino, das seit Jahrhunderten als Keller der Villa La Mula dient. Der im Volksmunde noch lebende Vers:

Fra Quinto, Sesto e Monferrato
Giace una mula d'oro sotterrata

bewahrt die Erinnerung an Schätze, die einst in dieser Gruft entdeckt wurden. Von einer ähnlichen jüngeren bei dem benachbarten Setti-

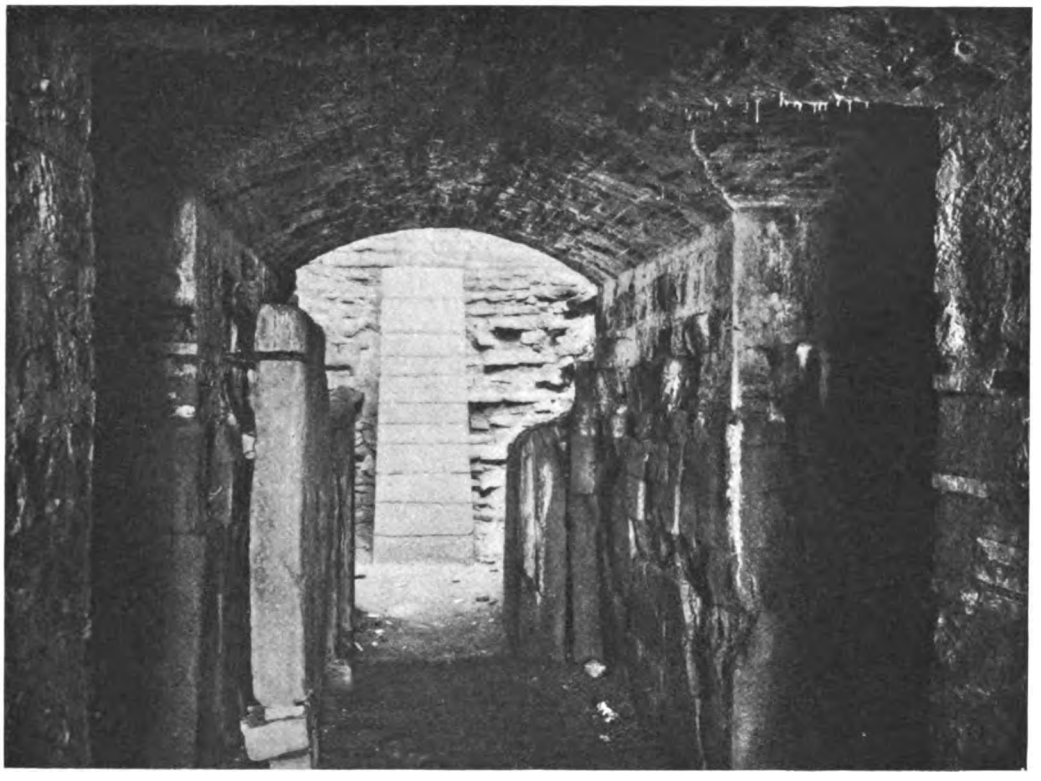


Abb. 5. Tumulo della Pietrera in Vetulonia (die Türwölbung modern ergänzt).

mello (ad septimum milliarium) stammt der reich verzierte Stein, der heute im Garten von Florenz das Grab von Casal Marittimo krönt (Tafel 24). So stark hier griechischer Einfluß fühlbar ist, sprechen doch diese in den Dienst des Denkmals gebändigten Löwen in ihrer starren Heraldik eine ebenso unhellenische Formensprache wie in der unheimlichen Intensität ihrer widernatürlich verrenkten und doch so ausdrucksvoll drohenden Köpfe.

Erinnern schon diese kreisrunden Grüfte ungesucht an die mykenischen Kuppelgräber, wenn diese auch weit prächtiger waren, so weisen die ent-

Digitized by Google

sprechenden Anlagen von Vetulonia nach Kreta: die spätminoischen Kuppelgräber waren zwar viel bescheidener als die des griechischen Festlandes, aber nur auf Kreta (und dann auch in Milet und einigen seiner Kolonien am Pontos) hat diese Grabform das Ende der minoisch-mykenischen Kultur überlebt. Und im östlichen Kreta finden wir quadratische Grundrisse, durch Zwickelbildungen in die runde Kuppel übergeleitet, eine eigenartige

Abb. 6. Kopf aus dem Tumulo della Pietrera.

Bauweise, die sonst nur im etruskischen Erzgebirge erscheint. Ja, wir können durch einen besonderen Glücksfall gewissermaßen mit erleben, wie die erste solche Gruft in Vetulonia entstand. Unter dem Tumulo della Pietrera — ein ominöser Name, er kündet, daß der Hügel lange Zeit als Steinbruch diente — liegt ein ganz sonderbarer Doppelbau. Zuerst wurde aus dem Stein der heimischen Berge (sasso vivo) eine quadratische Grabkammer mit Kuppelwölbung, Mittelpfeiler, Vorhalle, Seitenkammern und Dromos errichtet, eine fürstliche Ruhestätte, dadurch noch prächtiger ausgestattet, daß die Toten auf steinernen, reich verzierten Betten ausgestreckt lagen, unter der Hut merkwürdiger, fast lebensgroßer Göttinnen

Digitized by Google

GRABCIPPUS VON SETTIMELLO

Digitized by Google

Digitized by Google

aus gelbbraunem Kalkstein (Abb. 5. 6). Man hatte offenbar noch nicht erprobt, daß der sasso vivo zwar an der Luft hart und trocken bleibt, unter der Erde aber Feuchtigkeit aufsaugt und brüchig wird. So ist diese stolze Gruft sehr bald eingestürzt. Man füllte ihre Trümmer mit den Blöcken der Wölbung auf und errichtete darüber einen Neubau ganz gleicher Gestalt, aber aus einem widerstandsfähigeren grauen Kalkstein

Abb. 7. Tumulo del Diavolino, im Museum von Florenz.

(sassofortino), dessen Blöcke man mit unendlicher Mühe weither bringen mußte.

Auch die übrigen nicht sehr zahlreichen Kuppelgräber von Vetulonia sind dann alle aus diesem Stein erbaut worden. Eines, der Tumulo del Diavolino, ist ebenfalls im Museumsgarten von Florenz wieder erstanden (Abb. 7). Gegenüber dem Grabe von Casal Marittimo erscheinen seine Blöcke, vor allem die Deckplatten des Dromos und die Zwickelsteine der Kuppel, altertümlicher und ungeschlachter. Und tatsächlich sind die Grüfte von Vetulonia wohl zum großen Teil älter, vor allem der Tumulo

Digitized by Google

della Pietrera selbst, denn in dessen Erde sind nachträglich etwas jüngere Grüfte gegraben worden, einfache Gruben mit Leichen, die neben anderen Beigaben kleine protokorinthische Salbgefäße des ausgehenden siebenten Jahrhunderts enthielten. Die ursprüngliche Grabkammer mit ihren Toten-

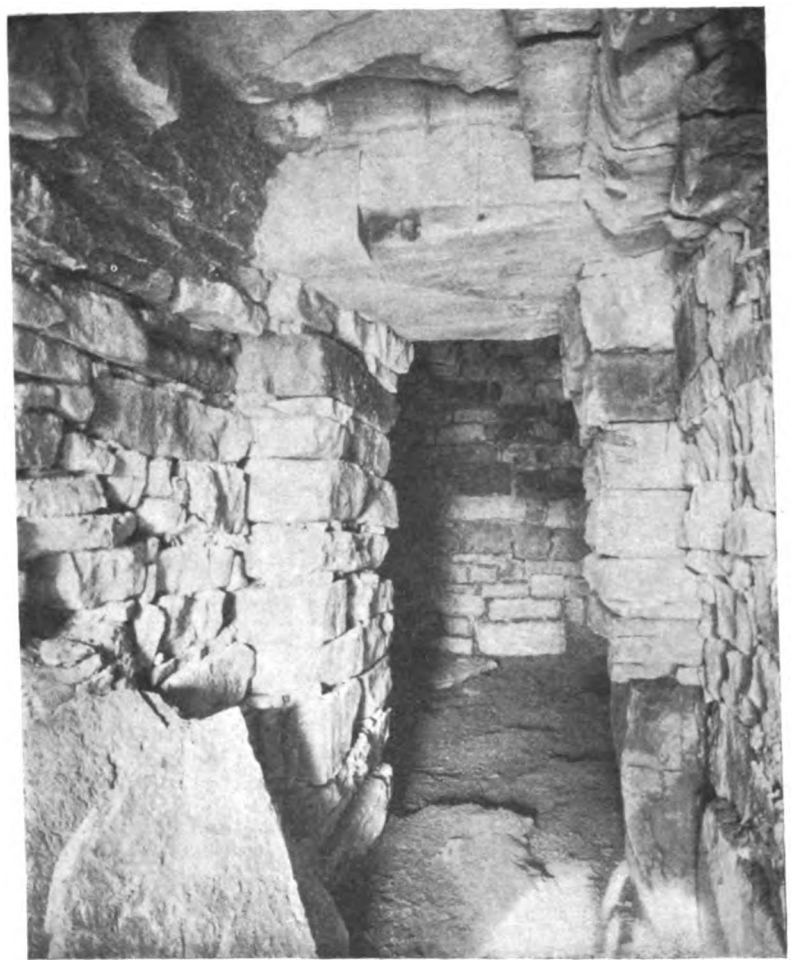


Abb. 8. Grab von Castellina in Chianti.

betten und Statuen ist naturgemäß älter, vielleicht um ein paar Generationen. Diese merkwürdigen frühesten etruskischen Skulpturen zeigen denn auch noch gar keinen griechischen Einfluß, weder im Stil noch in Gewandung und Haartracht. Die Spirallocken, die ihre Köpfe umrahmen, finden aber wiederum Gegenstücke auf kleinasiatischem Gebiet in einer merkwürdigen Vase von Phokaia und Elfenbeinarbeiten, die bis nach As-

Digitized by Google

syrien führen. Das wird ebensowenig Zufall sein, wie daß hier an der mittelitalischen Küste die frühesten großen Statuen Europas erscheinen, denn in Griechenland hat es damals um die Mitte des siebenten Jahrhunderts noch kaum etwas Ähnliches gegeben.

Wenn aber die Eigenart dieser Grabanlagen, die auch an der Küste bei Populonia, der wichtigsten Hafenstadt des Erzgebietes, und ostwärts in einem versprengten Beispiel bei Castellina im Chianti-Tal, zwischen Siena und Florenz, vorkommen (Abb. 8), nur auf Kreta ihr Gegenstück findet, so drängt sich die Vermutung auf, ein Clan der Etrusker möchte auf seinen Wanderungen die große Insel im Süden des Ägäischen Meeres berührt und hier vielleicht eine Zeitlang Aufenthalt genommen haben, genau wie mehr als zwei Jahrtausende später die aus Rhodos vertriebenen Johanniter auf ihrem Wege nach Malta in Kreta rasteten. Gerade dieser Vergleich zeigt, wie klein wir uns einzelne Scharen der etruskischen Eroberer vorstellen dürfen und wie eine Handvoll tapferer Männer ein beträchtliches Gebiet einnehmen und beherrschen kann.

Die nordetruskischen Kuppelgräber treten nur in verhältnismäßig wenigen Beispielen auf. Eine zeitlich und räumlich ausgedehnte Entwicklung ist ihnen nicht beschieden gewesen. In Griechenland waren sie im siebenten Jahrhundert schon seit mehr als zehn Generationen aufgegeben und vergessen. Es ist nie genügend betont worden, wie einfach die echt hellenischen Grabanlagen während der ganzen ersten Hälfte des ersten Jahrtausends waren. Die in Etrurien wie in Kleinasien so auffallend hervortretende Vorliebe für prunkvolle Grüfte galt den Griechen gewiß als barbarisch, als ein Mißverhältnis in der Schätzung der Lebenden und Toten. Nichts ist bezeichnender für ein Volk als sein Verhältnis zu Leben und Tod. Und daß hierin die Etrusker mit den Bewohnern Kleinasiens übereinstimmen, bildet eine wertvolle Bestätigung der Tradition von ihrer lydischen Herkunft.

V

Die besonderen Formen etruskischer Kuppelgräber bieten ein interessantes Beispiel dafür, wie lange bei einem unstet wandernden Volke frühe Traditionen nachleben können. Denn wenn man gelegentlich versucht hat, diese merkwürdigen Grüfte aus der italischen Rundhütte abzuleiten, so heißt das Wesen und Werden architektonischer Formen arg verkennen. Gewiß sind an manchen — nicht sehr zahlreichen — Punkten von Mittel-

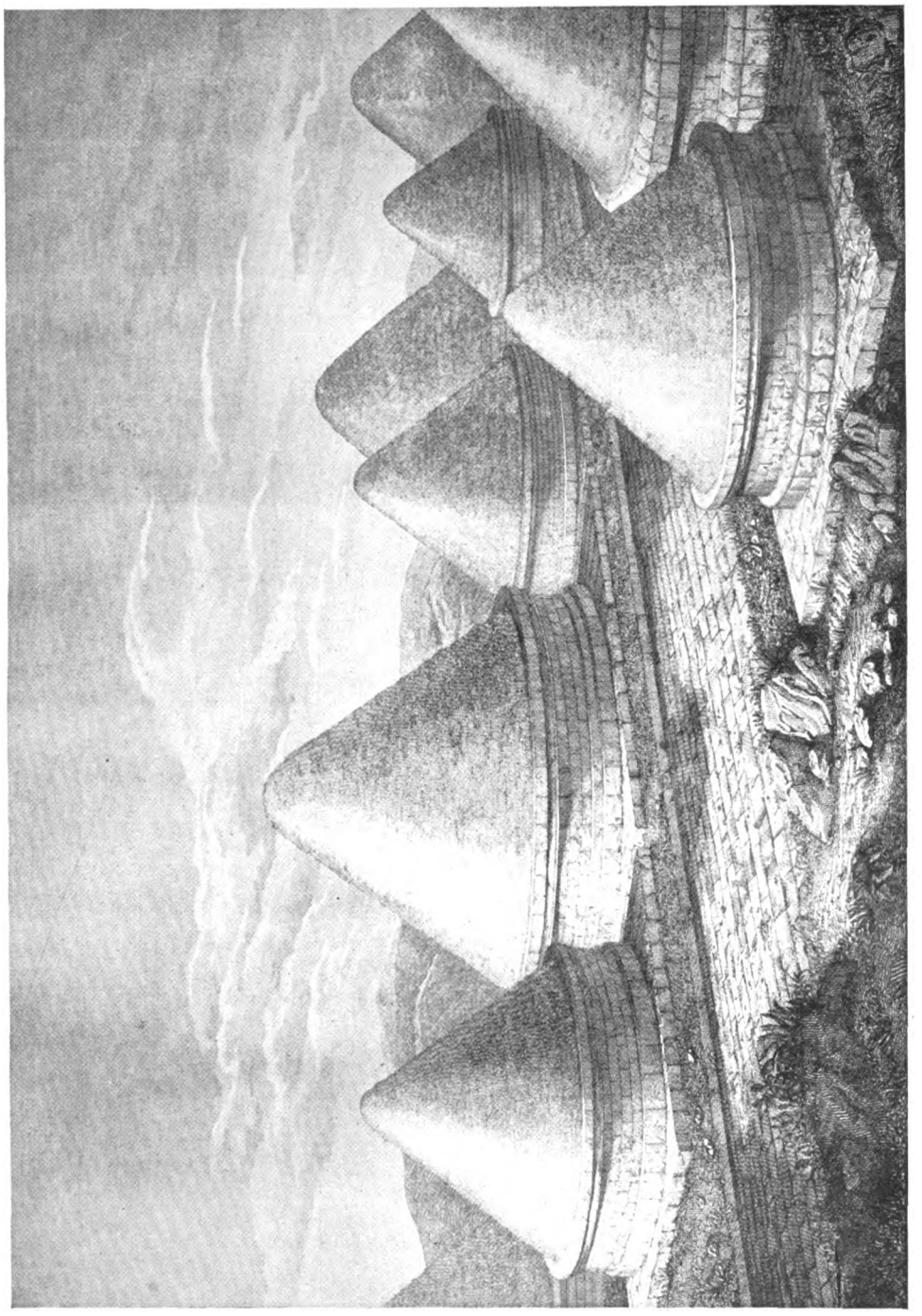
Digitized by Google

italien, unter andern gerade auch in Vetulonia, merkwürdige tönerne Hausurnen in voretruskischen Brandgräbern gefunden worden. Gewiß stellen diese mit mehr oder minder großer Treue die Behausungen der Leute dar, deren Asche sie bargen, und ebenso unzweifelhaft hat es in der toskanischen Maremma zur Etruskerzeit wie noch in unseren Tagen ähnliche, zum Teil ganz umfangreiche Behausungen aus Gezweig und Stroh gegeben. Aber es geht doch nicht an, in ihnen Vorbilder der Kuppelgräber zu sehen, nicht blos, weil alles, was wir von etruskischen Häusern wissen, auf rechteckige Grundrisse weist — genau wie im minoisch-mykenischen Kulturkreise neben den runden Kuppelgräbern ausschließlich rechteckige Häuser stehen —, sondern vor allem, weil so imponierende steinerne Grabanlagen schlechterdings nicht aus den Hütten bescheidener Hirten und Bauern entstehen können.

Der Vorgang ist ein ganz anderer, historisch und künstlerisch sehr viel interessanterer. Seit sehr früher Zeit ist die Vorliebe für solche mehr oder minder megalithische Grabbauten rings um die Küste des Mittelmeeres nachweisbar; von Kleinasien über Nordafrika bis nach Spanien und den Balearen. Aber wie sie in Griechenland in nachmykenischer Zeit verschwinden, so sind sie in Italien vor der etruskischen Einwanderung so gut wie unbekannt. Die Nuraghen von Sardinien, die Sesi von Pantellaria, die merkwürdigen Steinbauten von Malta sind zwar der italischen Halbinsel unmittelbar nahegerückte Beispiele jener monumentalen Baugesinnung früher Vorzeit; aber abgesehen von den viel bescheideneren truddhi, den Rundhütten Apuliens, ist die megalithische Bauweise auf die Halbinsel selbst nicht vorgedrungen. Sie ist den echten Italikern offenbar ebenso wesensfremd wie den eigentlichen Hellenen. Und wenn wir sie schon so frühe bei den Etruskern antreffen, ist das nur ein erneuter Beweis dafür, daß deren älteste Beziehungen nicht nach Griechenland, sondern in die ferne östliche Heimat ihres Stammes führen.

Das können wir auch weiter noch klar verfolgen. Das älteste mit Fresken geschmückte etruskische Grab, die Grotta Campana in Veii, wahrt in seiner Anlage die alte Form südetruskischer Kammergräber, nur daß diese jetzt in den Felsen gehauen werden, wie das ja auch in Kleinasien so viel geschah — in Griechenland und Italien nur selten und spät. Die flügellosen Sphingen, die den Eingang der Grotta Campana bewachen, zeigen orientalischen, ungriechischen Stil; nicht minder die sonderbaren Malereien der Wände. Und wenn auch die in diesem Grabe gefundenen

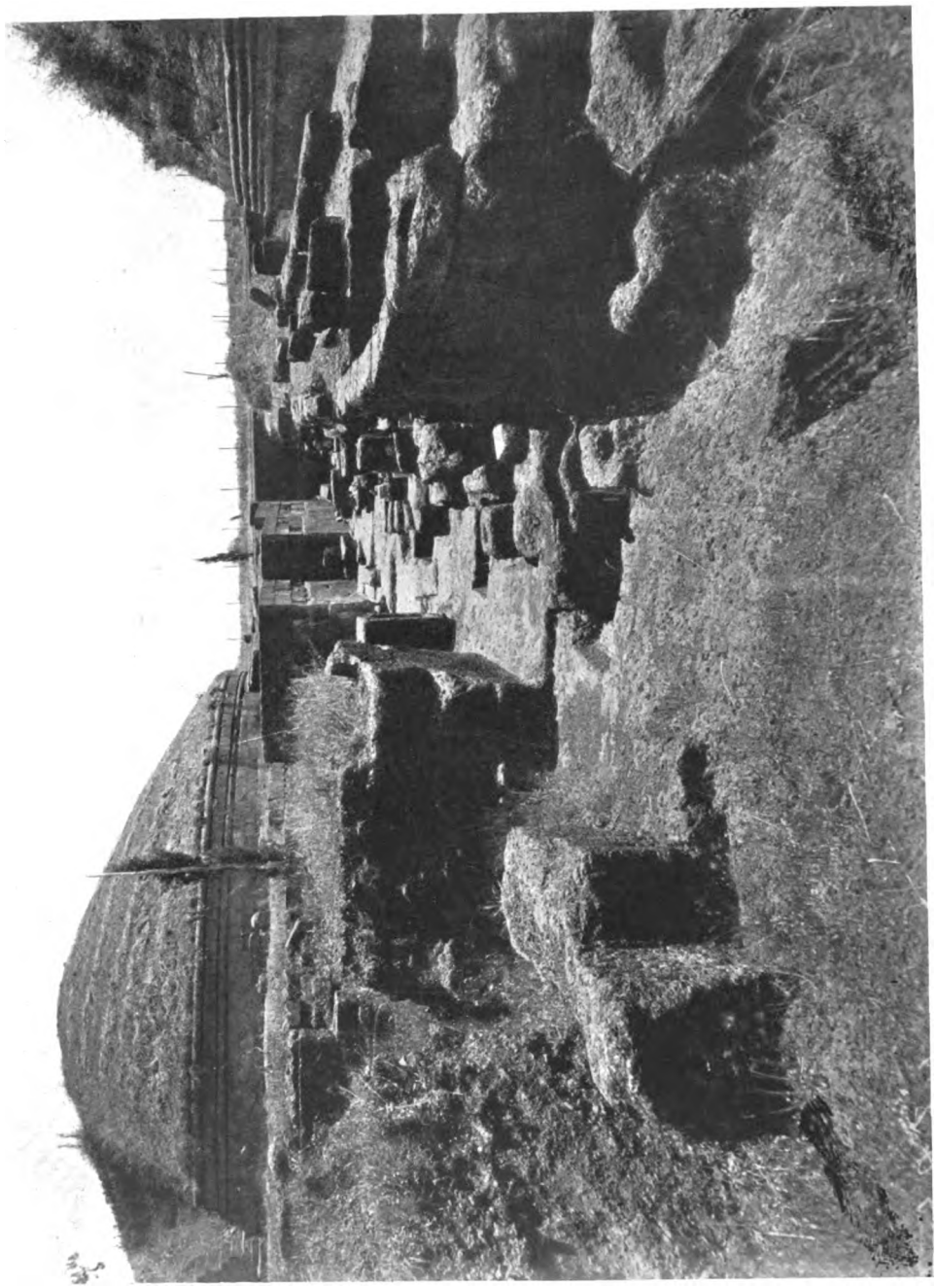
Digitized by Google



NEKROPOLE VON CAERE. STICH NACH CANINA

Digitized by Google

Digitized by Google



NEKROPOLE VON CAERE

Digitized by Google

Digitized by Google

korinthischen Gefäße lehren, daß zu Anfang des sechsten Jahrhunderts bereits ein starker Zustrom hellenischer Keramik eingedrungen war, so hat sich dieser doch weder in der Architektur noch in Plastik und Malerei Bahn gebrochen. Die frühesten Zeichen solchen Einflusses sind wohl die nordetruskischen Stelen und vor allem das steinerne Totenbett der Grotta di Camuscia von Cortona, auf dem Klagefrauen in flachem Relief hellenische Darstellungen unbeholfen nachbilden. Auch hier ist die Datierung in die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts durch Kleinfunde gesichert.

In der großen Malerei setzt sich das Griechische erst etwas später durch. Es muß eine ganze Anzahl von Kammergräbern gegeben haben, deren Wände mit großen, bunt gemalten Raubtieren und Fabelwesen geschmückt waren. Bei Chiusi, Magliano, Cosa sind vor Jahrzehnten solche Grüfte geöffnet und leider längst wieder zugeschüttet worden. Nur dürftige Fundberichte geben uns Kunde von jenen alten Malereien. Publikationen fehlen sogar für das einzige jetzt noch zugängliche Grab dieser Art, die Tomba dei Leoni bei Cervetri (Caere). Aber dieses ist für uns von ganz besonderem Wert. Denn es liegt in einem der großen Tumuli, die sich nördlich der Stadt zu der gewaltigsten und eindrucksvollsten Nekropole Europas vereinigen.

Wie alle südetruskischen Städte lag auch das alte Caere auf einer natürlichen Felsenburg, am Zusammenfluß zweier Bäche, die aus dem weichen Tuffstein tiefe Talschluchten gefressen haben und natürliche Festungsgräben bilden. Gegenüber liegt die Nekropole wie eine Festung der Toten. Nicht die ältesten Grüfte sind hier zu finden, die Tomba Regolini Galassi liegt weitab nach Südosten. Im sechsten Jahrhundert ist man daran gegangen, aus dem weichen Gestein selbst die Hügel der Toten zu schaffen. Statt einfacher Erdaufschüttungen mit steinernen Ringen wird in Caere die Stützmauer und der größere Teil des Tumulus selbst aus dem lebendigen Tuff gehauen, nur das Fehlende in Erde ergänzt. Und so ragten in alter Zeit hier Dutzende dieser merkwürdigen Felsenhügel zu beiden Seiten einer Gräberstraße empor (Abb. 9, Tafel 25 u. 26). Ganz schmale Gänge führen in die Tumuli hinein zu den mannigfaltig gestalteten Grabkammern, von denen gleich die Rede sein soll.

Zuvor aber muß auf die künstlerische Bedeutung und die Eigenart dieses steinernen Hügelgeländes besonders nachdrücklich hingewiesen werden. Wir kannten es vor den letzten Ausgrabungen des Architekten

Digitized by Google

Mengarelli nur sehr unvollkommen. Der Schutt der Jahrtausende hatte sich darüber gelegt, bloß eine Ansammlung einfacher Erdhügel bot sich dem Blick. Die alten Stiche Caninas schienen Phantasiegebilde, und doch erkennen wir jetzt, wenn wir sie den Photographien der freigelegten Tumuli gegenüberstellen, wie richtig sie das ursprüngliche Bild der merkwürdigen Stätte treffen (Tafel 25 u. 26). Verblüffend monumental ist die Wirkung

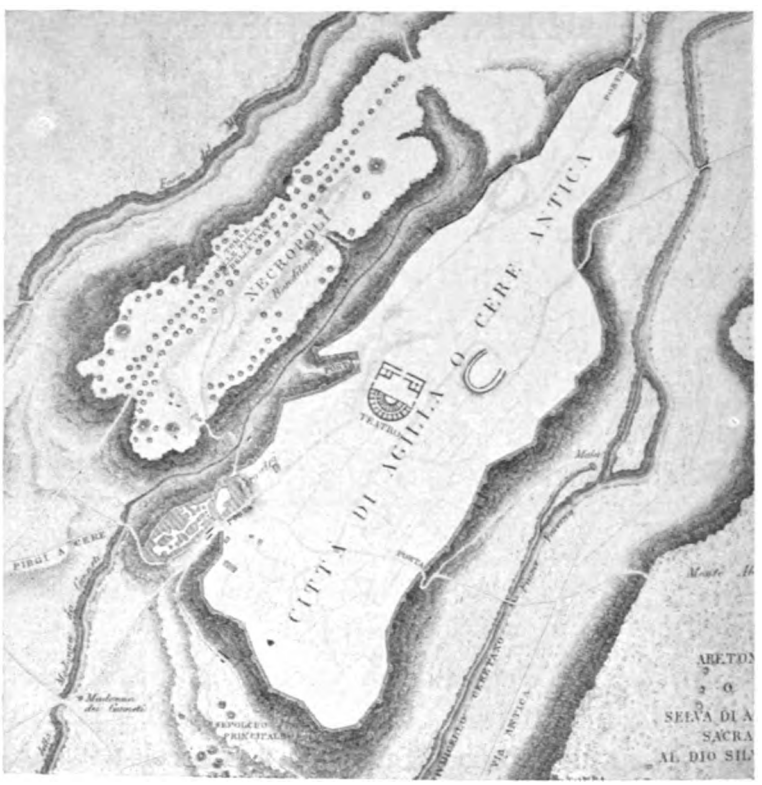


Abb. 9. Plan von Caere.

dieser flachen Steinkegel, den ägyptischen Pyramiden vergleichbar, vor allem aber den lydischen Grabhügeln. Denn genau so wie in Caere erhebt sich die fürstliche Totenstadt von Sardes jenseits des Hermosstromes, der Hauptstadt gegenüber, auf einem niedrigen Plateau; in scheinbar unendlicher Zahl ragen dort die Tumuli auf. Nicht umsonst haben die Türken sie Bin tepe, die Tausend Hügel, genannt, obwohl ihrer in Wahrheit weniger als hundert sind (Abb. 10).

Freilich ist alles in Sardes unendlich viel größer. Das weite Tal des Hermos, die ragende Bergkuppe der Akropolis, die riesigen Ausmaße

Digitized by Google

der größten Grabhügel, das alles stellt eine ungeheure Steigerung gegenüber den engeren Verhältnissen von Caere dar. Dennoch wird keiner, der beide Stätten und Landschaften kennt, sich ihrer erstaunlichen inneren Verwandtschaft entziehen können. Und diese Verwandtschaft ist ein Werk von Menschenhand. Die lydischen Grabhügel sind einfache Auf-

Abb. 10. Plan von Bin tepe nach Olfers.

schüttungen. Solche Tumuli sind auch an andern Orten überaus häufig, in Makedonien und Thrakien, in Südrußland: niemals aber hat man die monumentale, in hohem Maße künstlerische Wirkung solcher Gruppen von ragenden Hügeln so klar erkannt, so bewußt zur majestätischen Gestaltung einer Totenstadt verwandt wie in Sardes — und dann wieder in Caere; nur daß man hier das weiche Gestein selbst an Stelle der Erdaufschüttung setzte.

Eine solche Übereinstimmung kann unmöglich Zufall sein. Es ist nicht erweisbar, daß die Bewohner von Caere im sechsten Jahrhundert in

Digitized by Google

unmittelbaren Beziehungen zu Sardes gestanden haben. Die lydischen Väschen mit der weithin beliebten Salbe Bakkaris wurden freilich damals in nicht ganz geringer Zahl auch nach Etrurien gebracht. Aber dabei

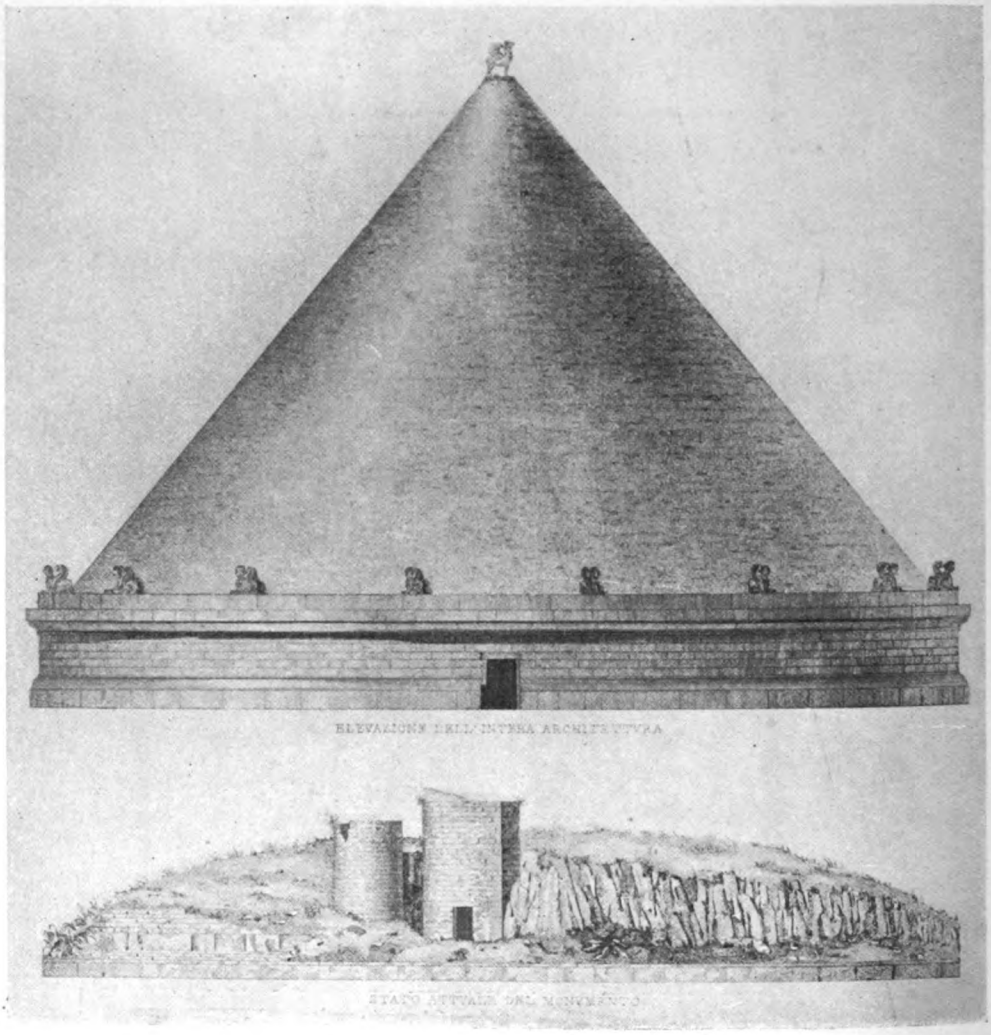


Abb. 11. Cuccumella von Vulci.

können die Griechen der kleinasiatischen Küste sehr wohl die Mittler gewesen sein. Eher möchte ich glauben, daß alte Stammesverwandtschaft an der tyrrhenischen Küste in ähnlicher Weise künstlerischen Ausdruck gefunden hat wie an den Ufern des Hermos. Und ebensowenig wird es Zufall sein, daß die steinernen Male auf dem Grabhügel des Königs Alyattes

Digitized by Google

KENTAUR VON VULCI

Digitized by Google

Digitized by Google

von Lydien, die schon Herodot beschreibt, eine unverkennbare Ähnlichkeit mit solchen aus Vetulonia zeigen; das Entscheidende ist hier nicht formale Gleichheit, sondern vollkommene Analogie in Art und Sinn der Verwendung.

Abb. 12. Kentaur, Grabstatue aus Vulci.

Auch darin hat dann griechische Kunst auf Etrurien befruchtend gewirkt. Die einfachen Mäler wurden im Laufe des sechsten Jahrhunderts durch reich verzierte Aufsätze wie den oben erwähnten von Settimello ersetzt; zum Teil waren es umfangreichere Werke der Skulptur. Der größte aller etruskischen Tumuli, die leider noch immer nicht erforschte

Digitized by Google

Cuccumella von Vulci, enthält im Innern der Erdaufschüttung turmartige Pfeiler, die nicht anders erklärt werden können denn als Postamente für Grabstatuen (Abb. 11). Und zu den ältesten und merkwürdigsten Werken archaisch etruskischer Plastik gehören zwei vor kurzem in derselben Nekro-

Abb. 13. Jüngling auf Seepferd, Grabstatue aus Vulci.

pole gefundene Grabstatuen, ein Kentaur und ein auf einem Seepferd reitender Jüngling, die eindringlich das gleichzeitige Wirken dorischer und ionischer Einflüsse auf die empfänglichen etruskischen Künstler dartun (Tafel 27, Abb. 12. 13). Aber diese Einflüsse sind rein formal stilistischer Natur. Sie berühren die Baugesinnung der Etrusker in keiner Weise.

Digitized by Google

Die Grabkammer des Königs Alyattes muß den frühetruskischen, etwa der von Formello, nicht ganz unähnlich sehen; sie ist leider jetzt

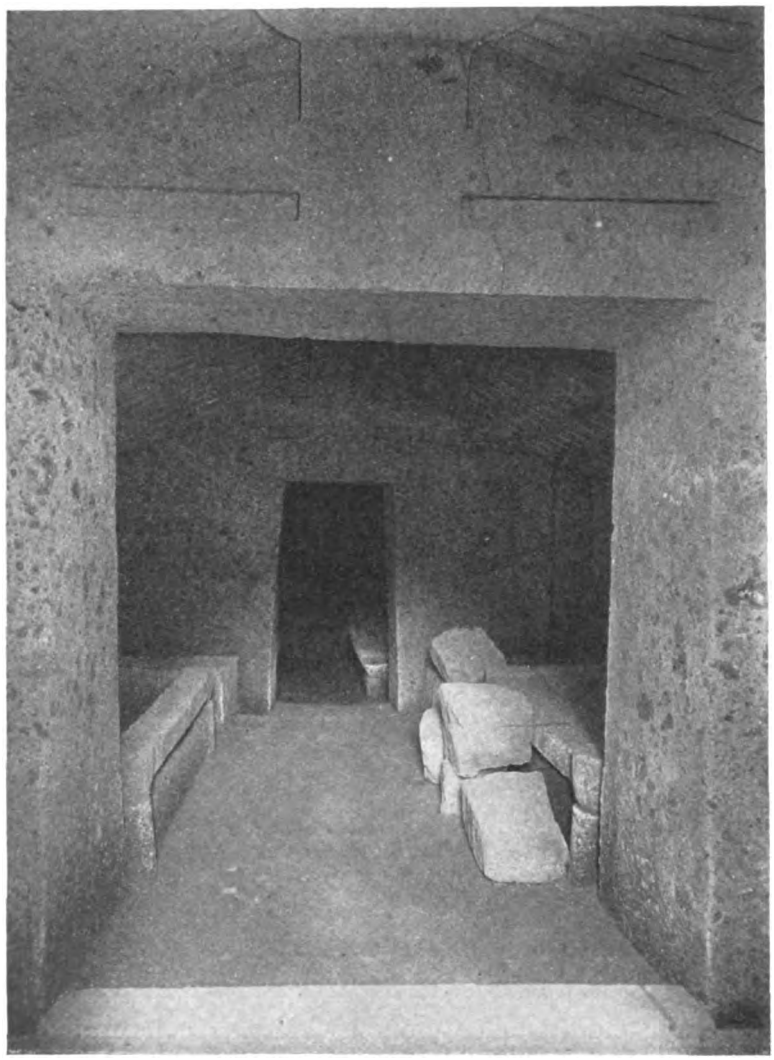


Abb. 14. Grabkammer von Caere.

unzugänglich, und der einzige veröffentlichte Plan gibt zu einigen Bedenken Anlaß. Die Caeretaner Tumuli enthalten in den weichen Felsen getriebene Kammern etwas anderer Art. Sie sind nicht bloß weiträumiger geworden, sie zeigen auch in ihrer ganzen Anlage offenkundig den Einfluß zeitgenössischer Häuser (Abb. 14) und eröffnen die Reihe solcher Grüfte, die bis in die Spätzeit von Etrurien führt. Aber

Digitized by Google

so stark man immer wieder die Nachahmung der Wohnungen der Lebenden empfindet, ist es doch schwer, daraus einen Grundtypus abzuleiten, wie etwa für das hellenistische oder römische Haus. Es wird in Etrurien ebenso gewesen sein wie in archaischer Zeit in Griechenland. Den Wünschen des Einzelnen war weiter Spielraum geboten. Wenn man die Grundrisse etruskischer Gräber vergleicht, so tritt während des ganzen sechsten und fünften Jahrhunderts als geläufigste Planform ein Hauptraum hervor, in dessen Hinterwand Türen in zwei kleinere Gelasse führen. Seitlich und hinten können sich weitere Kammern anschließen. War dieser Hauptraum im Hause der Lebenden ein Saal oder ein Atrium mit einer Öffnung im Dach, um das sich die Zimmer gruppierten? Die Frage läßt sich nicht sicher entscheiden, auch nicht durch den Vergleich mit kleinasiatischen Anlagen, da uns in beiden Fällen Hausgrundrisse aus früher Zeit fehlen. Indessen neige ich für Etrurien in den meisten Fällen zu der Annahme eines Atriums.

VI

Man könnte denken, daß die Nekropole von Orvieto uns nähere Aufschlüsse über die Gestalt des etruskischen Hauses vermitteln müßte. Hier sind die Gräber des sechsten und fünften Jahrhunderts tatsächlich kleine, aus Blöcken geschichtete Häuschen, die mit gemeinsamer Front förmliche Straßenzüge und insulae bilden (Abb. 15). Die rechteckige Plangestaltung und das regelmäßige Straßennetz entsprechen durchaus dem Wenigen, was wir von etruskischen Privathäusern aus den Grabungen von Marzabotto, einem Städtchen des sechsten bis fünften Jahrhunderts an der Paßstraße zwischen Pistoja und Bologna, wissen. Hier wie dort hat man nicht den Eindruck jener allmählich, organisch aber unregelmäßig wachsenden Städte, wie sie in Griechenland bis zum Ende des fünften Jahrhunderts die Regel waren, sondern einer einheitlichen Neuschöpfung, deren Plan auf bewußter Ordnung und rationalem System beruht. Solche Stadtpläne hat es in Babylonien und Ägypten schon in uralter Zeit gegeben. Indessen haben diese auf die Etrusker des sechsten und fünften Jahrhunderts natürlich nicht eingewirkt, und von den Hellenen hätten sie damals noch nichts Derartiges lernen können.

Wiederum müssen wir die engen Grenzen unseres Wissens beklagen: von kleinasiatischen Stadtplänen aus archaischer Zeit haben wir keine Kunde, und in Etrurien haben E. Brizio und Graf Aria, der Besitzer von Marzabotto,

Digitized by Google

bisher allein das Verdienst, sich die entsagungsvolle Erforschung einer etruskischen Stadt zum Ziele gesetzt zu haben, anstatt wie die meisten ihrer Landsleute sich mit dem leichten und lohnenden Öffnen von Gräbern zu begnügen. Nur ein ganz kleines Stück des Stadtgebiets von Vetulonia ist freigelegt worden. Es zeigt eine viel größere Unregelmäßigkeit der Plangestaltung als die Nekropole von Orvieto, die in Etrurien bisher einzig

Abb. 15. Hausgräber von Orvieto.

dasteht. Aber ihre Gräberstraßen mit den Reihen steinerner Häuschen lehren uns doch nur wenig über die Wohnungen der Lebenden, so anregend sie auf die Phantasie wirken mögen. Denn die Fassaden und flachen Erddächer sind ganz schlicht gehalten, es fehlt ihnen die Gliederung und der Schmuck, welche wir den Wohnhäusern zuschreiben dürfen. Diese scheinen regelmäßig ein Giebeldach getragen zu haben. Auch die gewiß vorauszusetzende reichere Ausgestaltung der Innenräume kommt in den Orvietaner Hausgräbern nicht zum Ausdruck, denn sie enthalten bloß eine einfache Kammer mit ein paar steinernen Totenbetten.

Ebenso wenig läßt sich für das altetruskische Wohnhaus aus den

Digitized by Google

Tempeln ableiten. Es gibt in Mittelitalien überhaupt keine Tempelreste, die vor die Mitte oder die zweite Hälfte,des sechsten Jahrhunderts, also vor die Zeit beherrschenden griechischen Einflusses fielen. Zwischen Etrurien und Latium bestand damals in der Baukunst kein namhafter Unterschied. Ein Tempel von Orvieto oder Veii glich einem von Lanuvium oder Falerii, sogar der Juppitertempel auf dem Capitol war nach etruskischen Plänen

Abb. 16. Grabfassaden von Castel d'Asso.

erbaut und von dem Vejenter Künstler Volca mit Tonfiguren geschmückt; wir dürfen sie uns ähnlich vorstellen wie die jüngst in Veii gefundene wunderbare Gruppe des Apollon, der seine Hindin gegen Herakles verteidigt. Fast alle diese älteren Tempel zeigen eine ungriechische Plangestaltung und waren offenbar ebenso wie die Wohnhäuser aus vergänglichem Material mit weitgehender Verwendung von Holz errichtet. Denn außer Fundamenten, die für steinerne Mauern zu schwach sind, besitzen wir nur den reichen Terrakottenschmuck des Daches, dieser aber steht vollständig unter griechischem Einfluß, unteritalische und sizilische Tempel

Digitized by Google

boten die Vorbilder dazu. Wenn man Bauten wie die von Conca oder des Faliskergebiets mit ihrer Fülle tönerner Dachfiguren unhellenisch überladen findet, so mag man sich daran erinnern, daß an dem alten Apollontempel von Thermon in Ätolien darin auch nicht wenig gesündigt worden ist. So ergibt sich die enttäuschende Erkenntnis, daß wir von dem etruskischen Wohn- und Gotteshause vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts eigentlich

Abb. 17. Grabfassade von Barbarano.

gar nichts wissen und nur die eine Tatsache erschließen können, daß es rechteckige Bauten waren.

In Kleinasien steht es nicht besser, wenn man vom zweiten Jahrtausend absieht, etwa von Troja und den gewaltigen Hethiterbauten, vor allem von Boghas-Köi, deren Einfluß sicherlich auch nach Westen und Süden reichte. Dagegen wirken die Tempelreste von Gordion, der Hauptstadt Phrygiens, sehr dürftig neben den mächtigen Grabhügeln ihrer Fürsten; und in Lydien ist an sakralen Bauwerken bisher nichts Älteres bekanntgeworden als ein paar Grabtempelchen in der Nekropole südwestlich von

Digitized by Google

Sardes, aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts; hier wie in Etrurien steht der früheste nachweisbare Tempelbau unter starkem hellenischem Einfluß, während wir von Früherem nichts wissen.

Dies alles muß zu erneuten Forschungen anspornen. Wie viele Überraschungen etruskische Ruinenstätten noch bieten können, hat kurz vor

Abb. 18. Grabfassaden von Norchia.

dem Kriege die Entdeckung eines gewaltigen, wie es scheint größtenteils unterirdischen Rundbaues aus großen ungefügen Blöcken auf der Akropolis von Veii gelehrt. Allerdings gibt er uns zunächst nur eine Reihe neuer Rätsel auf, da sein Alter und sein Zweck unerklärt bleiben. Ein Haus oder ein Tempel ist er nicht gewesen.

Ein letzter Weg scheint uns der Vorstellung vom etruskischen Hause näher zu bringen. Unmittelbar westlich von Viterbo beginnt eine Gruppe eng benachbarter eigenartiger Nekropolen, die sich südwärts an Vetralla vorüber bis in die Gegend von Bieda und Barbarano hinziehen. Sie gehören

Digitized by Google

zu kleinen Burgen, wie wir sie gewöhnlich in diesem Tuffgebiet am Zusammenfluß zweier Bäche finden. Die steil abfallenden Felswände diesen Burgen gegenüber zeigen in langer Reihe Hausfassaden in flachem Relief oder Scheintüren mit Andeutung des Gebälks darüber (Abb. 16. 17). Nur selten sind sie reicher ausgestaltet, in Norchia geradezu zu Tempelfronten rein griechischen Stiles mit Säulen, Gebälk und Giebelreliefs (Abb. 18), während die einfachen Türen ägyptisierende Profile haben. Die Gräber selbst liegen meist unterhalb der Scheintüren. Es sind enge finstere Kammern, durch ganz schmale Gänge erreichbar, schlichte Steinsarkophage stehen darin; die Beigaben weisen in spätere Zeit, etwa vom fünften bis zum dritten Jahrhundert.

Dem übrigen Etrurien sind solche Grabfassaden fremd. Es zeigt sich hier wieder, wie stark bis in späteste Zeit hinein die Stammesunterschiede innerhalb dieses merkwürdigen Volkes geblieben sind. Als Gegenstück braucht nur daran erinnert zu werden, daß im Gebiete von Volterra die in den weichen Felsen gehauenen Kammergräber, mit den späten kleinen Urnen aus Ton oder Alabaster, noch an die uralten Formen der Kuppelgräber mit mittlerem Pfeiler erinnern, die in archaischer Zeit dieser Gegend eigentümlich, aber schon seit drei oder vier Jahrhunderten außer Gebrauch gekommen waren. Bei den Scheinfassaden des Gebietes von Viterbo gedenkt man sofort der ähnlichen, nur sehr viel großartigeren Denkmäler des westlichen Kleinasiens, von Paphlagonien bis nach Lykien hinab. Freilich sind diese, wenigstens in ihren wichtigsten und gewaltigsten Vertretern, um Jahrhunderte älter als die entsprechenden etruskischen. Aber zufällig kann die Verwandtschaft doch nicht sein. Dazu ist diese Kunstform zu eigenartig. Anderseits wird man kaum eine direkte Ableitung annehmen, so leicht es an sich möglich wäre, daß im fünften oder vierten Jahrhundert Etrusker nach Kleinasien gelangt und dort künstlerische Anregungen empfangen hätten. Denn in den Einzelformen lehnen sich die etruskischen Grabfassaden keineswegs an die kleinasiatischen an. Das Merkwürdigste aber ist das völlige Fehlen archaischer Denkmäler dieser Art im Gebiete von Viterbo. Freilich ist dieses noch recht ungenügend bekannt. Und die Ergebnisse der ersten wissenschaftlichen Erforschung einer solchen Nekropole, wie sie Herbert Koch, Ernst von Mercklin und Carl Weickert in Bieda durchgeführt haben, lehren uns, wie dringend solche Forschungen gerade hier nottun. Vorläufig können wir nur auf jene Analogien hinweisen, die doch wieder ein neues und bedeut-

Digitized by Google

sames Zeichen der Stammesverwandtschaft zwischen Etruskern und Kleinasiaten abgeben.

Denn nichts ist bezeichnender für eine Rasse als das Verhältnis zu seinen Toten und ihrem Kult. Hier strömt ein Quell aus den tiefsten Wurzeln des Volkstums und fließt in stetigem Lauf, wenn auch bisweilen durch fremde Zuflüsse abgelenkt, durch die Jahrhunderte, bis die Götter sterben und neue Religionen auch den Seelen- und Jenseitsglauben wandeln. Den großen semitischen Reichen ist ebenso wie den Hethitern ein weitgehender Kult der Toten und eine künstlerische Ausgestaltung der Gräber fremd gewesen. Arische Elemente scheinen in Vorderasien die Träger einer anderen Einstellung zu sein, Perser und Phryger in Asien, in Griechenland die mykenische Kultur, die man jetzt als früheste Phase des Hellenentums ansehen darf, im Gegensatz zu der minoischen auf Kreta, die sich immer mehr als unarisch, uneuropäisch erweist. Was wir von mykenischer Religion wissen oder ahnen, ist ungemein spärlich. Tempel und sogar bescheidene Kapellen fehlen. Die einzigen offenkundigen Stätten des Kultes sind die fürstlichen Grüfte, der Plattenring über den alten Schachtgräbern von Mykenai und die gewaltigen Kuppelgräber, deren haushohe Portale sich gewiß nicht bloß den Leichenzügen öffneten; diese herrlichen Kuppelräume waren für feierliche Kulthandlungen wie geschaffen; die Toten ruhten unter ihrem Boden oder in einer Nebenkammer.

Ob ferne Vorfahren der Etrusker solche heiligen Handlungen mit angesehen haben? Nach der besten Überlieferung haben ja Tyrsener nicht nur in Kleinasien und auf den vorgelagerten Inseln, vor allem auf Lemnos gesessen, sondern auch in Attika selbst. Aber hier verliert sich jede Spur im Dunkel schriftloser Zeiten. Nur das können wir sagen: von den Hellenen historischer Epochen haben die Etrusker, sei es in ihren alten Sitzen, sei es in Italien, keine Anregung für Totenkult und Grabbau mehr empfangen, denn jenen mußten die gewaltigen Kuppelgräber als Denkmäler der Hybris vergangener Tyrannengeschlechter erscheinen, wenn sie sie überhaupt als Grüfte erkannten. Es ist bezeichnend, daß diese wunderbaren Bauten im späten Altertum den Reisenden als Schatzhäuser des Atreus und seines Geschlechts, nicht als Gräber gezeigt wurden. Und wenn die Etrusker auf ihrer Wanderung in Kreta die Anregung zu ihren Kuppelgräbern empfangen haben, so sind die Mittler dort nicht Hellenen, sondern ein ebensowenig indogermanisches Volk gewesen wie die Etrusker selbst.

Digitized by Google

So ist das Wenige, was wir von der frühen Baukunst dieses rätselhaften Volkes wissen, immerhin wichtig als Beweis eines eigenen Willens und einer klaren Baugesinnung, wenigstens im Sepulkralen, die, durchaus unabhängig von zeitgenössisch Hellenischem, im fernen Osten zu wurzeln scheint. Der alte Dennis, dessen begeistertes Buch über die Städte und Friedhöfe Etruriens noch seinen Rang behauptet, hat mit Recht an die Spitze den italienischen Spruch gestellt: Parlan le tombe quando la storia è muta.

Digitized by Google

ZUR ENTWICKLUNG DES GEISTBEGRIFFES IN DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON

JULIUS STENZEL

Denn das Leben ist die Liebe
Und des Lebens Leben Geist.
Goethe.

I

Einen so mehrdeutigen und dunklen Begriff wie den des Geistes erst zu bestimmen, ehe von seiner geschichtlichen Entwicklung gesprochen wird, ist ebenso notwendig, wie es unmöglich ist, ihn in einer Definition mit einem Schlage einzufangen. W. v. Humboldt hat den einzigen Weg, der zu einer Bestimmung so verwickelter Begriffe führen kann, in dem Nachwort zu seinem Fragment „Über den Geist der Menschheit" angegeben. Er verfolgt das Wort Geist in den mannigfachen Wendungen, in denen es im Sprachgebrauch lebendig ist, und sucht so den Bereich seiner möglichen Bedeutungen als eine Einheit zu erfassen. Es bleibe dahingestellt, ob Humboldt dabei innerlich so erfüllt ist von griechischem Wesen und Denken, daß seine Fassung des Geistesbegriffs unmittelbar an die Probleme der griechischen Philosophie heranführt. Tatsache ist jedenfalls, daß er hier, auch wo er von Vorstellungen spricht, die der griechischen Sprache gänzlich fremd sind, genau diejenigen Züge hervorhebt, die die Entwicklung des griechischen Geistbegriffs in ihren treibenden Gedanken verstehen helfen. Er schreibt (Werke, Akademie-Ausg. Bd. II 332): „Es war nicht leicht, einen Ausdruck zu finden, welcher das Wesen der Menschheit auf eine zugleich allgemeine, und doch eigentümlichere Weise als Wesen und Kraft selbst bezeichnete. Wenn er passend seyn sollte, so mußte er zugleich auf ihre sinnliche und unsinnliche Natur bezogen werden können, und noch außerdem, daß er das darin eigentümlich Herrschende sey, anzeigen. In beiden Rücksichten schien Geist unter allen Wörtern,

Digitized by Google

deren man sich hätte bedienen können, das Schicklichste; 1., weil es ursprünglich von etwas Sinnlichem, dem Verstärken reizender Getränke durch die Absonderung der wässerigten Theile (Weingeist) hergenommen ist. 2., weil es, streng genommen, nie, es sey denn mit einem besonderen Zusatz, das rein Unsinnliche bezeichnet." Von den Bestimmungen, die Humboldt dann durch vorsichtiges Abfühlen sprachlicher Wendungen gewinnt, sei besonders die sechste und achte hervorgehoben (S. 333): „weil es [das Wort Geist] immer die ganze Beschaffenheit einer Sache, ihr Wesen, nicht eine einzelne Bestimmung andeutet, und daher nie von demjenigen gebraucht wird, was durch eine einzelne Kraftäußerung hervorkommt, wenigstens nicht insofern, als man dies zugleich ausdrückt. . . . 8., endlich, weil Geist zugleich das herrschende, eigentümliche und ächte Wesen, im Gegensatz des Buchstabens anzeigt."

Das Prinzip Humboldts, durch die im lebendigen Gebrauch der Sprache naheliegenden Gegenvorstellungen den gesuchten Begriff immer genauer einzugrenzen, soll nun weitergeführt werden. Man spricht von Natur- und Geisteswissenschaften, vielleicht nicht eben glücklich; immerhin ist damit Geist in einen doch irgendwie sachlich begründeten Gegensatz zu dem gestellt, was Gegenstand naturwissenschaftlicher Betrachtung ist. Manche der heutigen Philosophen ziehen den Ausdruck Kulturwissenschaften dem der Geisteswissenschaften vor; also hat Geist irgendeine Beziehung zum Kulturbegriff. Im „geistlichen" Berufe klingt wieder die neue Beziehung auf die religiöse Sphäre mit. Geist und Seele hatte bereits Humboldt verglichen; es sei weiter gefragt, wie Geist- und Ichbegriff oder Geist und Bewußtsein sich zueinander verhalten mögen. Alle diese Begriffe haben ohne Zweifel etwas miteinander zu tun; schon ihre bloße Gegenüberstellung ergibt schwierige Probleme; wüßten wir von vornherein, wie ihre Unterschiede zu fassen sind, so brauchten wir die griechische Geistesgeschichte nicht erst zu untersuchen. Diese durchaus nicht leichte Aufgabe ist nur dann sinnvoll, wenn wir bei der Betrachtung der griechischen Auffassungen unsere heutigen zu klären vermögen — selbst wenn die Griechen beim ersten Überblick nicht alle unsere Differenzierungen zu besitzen scheinen.

Wir sind bisher den aus dem deutschen Sprachbewußtsein abgeleiteten Gedankengängen Humboldts gefolgt und haben gar nicht gefragt, welche griechischen Worte für unsere deutschen wohl zur Verfügung ständen. Für Geist selbst bietet die griechische Sprache zunächst das Wort Nus

Digitized by Google

dar, für Seele Psyche. Damit scheinen aber diejenigen deutschen Termini, denen ein bestimmter griechischer einigermaßen entsprechen könnte, erschöpft zu sein. Für Kultur zum Beispiel ist ein den vorhergehenden analoger einfacher und gebräuchlicher Ausdruck nicht vorhanden; suchen wir Kultur im Griechischen zu bezeichnen, so zersplittert sich diese Vorstellung sofort in eine Fülle anderer, an einzelne griechische Worte gebundener, von denen doch keines dem Worte Kultur genauer entspricht; das Ich als philosophischen Begriff (ὁ ἐγώ) kennt erst Plotin. Andererseits besitzt die griechische Sprache eine Menge mit Geist irgendwie zusammenhängender Ausdrücke, die wir vergeblich zu übersetzen uns bemühen, wie Phronesis, Logos. Und Humboldt stellt neben Geist ein griechisches Wort, das wir zunächst ganz anders zu übersetzen gewohnt sind, Arete: Tugend, Tauglichkeit, Tüchtigkeit; darüber später.

Fassen wir zusammen, was ohne jede philosophische Theorie sich aus dem bisher Gesagten für den Geistbegriff im allgemeinen und vielleicht bereits für den griechischen im besonderen ergeben hat. Wir hörten, vielleicht zunächst mit Befremden, daß mit Geist keine vollständige Losreißung vom Sinnlichen, Wahrnehmbaren, Körperlichen gemeint sei, sondern nur eine reinere, kräftigere, wesentliche, echtere Wirklichkeit. Andererseits gehört doch Geist und Seele, Denken, Ichbewußtsein zusammen: das bleibt in jedem Falle bestehen; gerade der griechische Gebrauch des Wortes Nus in der Sprache des täglichen Lebens bestätigt dies: mit Nus etwas tun, heißt mit Bewußtsein handeln; in der Wendung: seinen Nus auf etwas richten, heißt Nus soviel wie Aufmerksamkeit; ohne Nus heißt sowohl sinnlos als bewußtlos, „geistesabwesend" — das ist auch griechischer Sprachgebrauch, obwohl gerade das einzelne denkende Bewußtsein als um sich selbst wissendes Ich erst so spät philosophischer Terminus geworden ist. Es liegt also merkwürdigerweise im Begriffe des Geistes und des Nus einmal die Beziehung auf die Wirklichkeit, ja auf gesteigerte Realität, andererseits die Einbeziehung der „subjektiven" flüchtigen Regung und Wendung des einzelnen Bewußtseins.

Ehe die bereits einigermaßen zutage tretende innere Paradoxie des Geistbegriffes überhaupt an bestimmten Problemen der griechischen Philosophiegeschichte verdeutlicht wird, sei auf zwei allgemeinere Züge des griechischen Wesens hingewiesen, die seine Stellung zum Geistproblem notwendig bestimmen. Die Überbrückung des Gegensatzes von Leib-

Digitized by Google

lichem und Geistigem, die Einheit und „Totalität" des griechischen Menschen und seiner Welt wird immer als sein Hauptvorzug, als das Vorbildliche an ihm angesehen; daher ist von vornherein zu erwarten, daß gerade diese von Humboldt anfangs hervorgehobene Seite des Geistbegriffes, durch die er immer auf Sinnliches und Unsinnliches zugleich bezogen ist, in der griechischen Philosophie eine besonders deutliche Ausprägung erfährt. Das ist das Eine. Das Andere ist die dem modernen Menschen so oft befremdliche Nichtachtung der einzelnen Individualität, die zum Beispiel den Begriff des geistigen Eigentums nicht zur Entfaltung kommen läßt und sich in vielen Zügen philosophischer Theorie äußert; man denke an die Seelenwanderung, an die von Platon geplante Aufhebung der individuellen Familie, an die durch den Schicksalsbegriff eingeschränkte individuelle Verantwortlichkeit der tragischen Helden, an den eigenartigen ethischen Freiheitsbegriff der Laien und Philosophen — ein Zug, der sich auch an vielen Eigenheiten der griechischen Sprache aufweisen läßt. Man denke, daß die Griechen nur ein Wort für Ursache und Schuld (*αἰτία*) haben, ebenso für Irrtum und Lüge (*ψεῦδος*), für Schaden und Strafe (*ζημία*), für gut handeln und wohlergehen (*εὖ πράττειν*); daß für sie das Ethisch-Gute ins Schöne, das Böse ins Häßliche übergeht; an allen diesen Zügen läßt sich die Gleichgültigkeit des Griechen angesichts eines Faktums gegen dessen verantwortliche Ursache erkennen. Es ist zu erwarten, daß alle diese Züge den griechischen Geistbegriff in derselben Richtung bestimmen; wenn also einmal die moderne Scheidung des objektiven und subjektiven Geistes zur vorläufigen Orientierung angewendet werden darf, so muß er sich deutlicher nach der Richtung des ersteren entwickeln. Wir wollen aber dem der griechischen Philosophie verhältnismäßig fernliegenden Gedanken des objektiven Geistes im Sinne der Kultur, trotz der Verwandtschaft der Begriffe Kultur- und Geisteswissenschaften, nicht weiter nachgehen, sondern uns zu bestimmten Problemen der griechischen Philosophie wenden, um an ihnen die nun bereits einigermaßen umschriebene Paradoxie des Geistbegriffes weiter zu verdeutlichen.

Der charakteristische Lehrer des altgriechischen Geistbegriffes scheint zunächst Anaxagoras zu sein; mit dessen Nusbegriff läßt Platon Sokrates vor seinem Tode in dem Dialoge Phaidon sich auseinandersetzen; an ihm läßt er seinen Meister die große Enttäuschung erleben, die diesen zu

Digitized by Google

seinem eigenen Versuch einer Lösung des Geistproblems angetrieben hat. Wer daraus den Schluß zöge, daß auch Platon den gerade in Athen bekannten Anaxagoras für den eigentlichen oder gar einzigen Nusphilosophen angesehen hätte, der vergißt ein eigentümliches Stilprinzip antiker literarischer Kritik. Nur der Gegner wird genannt, während — wir deuteten diesen Zug ja eben an — die Persönlichkeit, die als Individualität vielleicht dem Schriftsteller den stärksten Eindruck gemacht hat, gar nicht erwähnt wird; worin der eine mit dem andern übereinstimmt, das gehört weder dem einen noch dem andern, das gilt als objektiv, als wahr; das Verhältnis der einzelnen Individualitäten zu dieser Wahrheit tritt zurück. Wollte man daher die erwähnte Phaidonstelle aus allgemeineren Erwägungen deuten, so dürfte man nur den Schluß aus ihr ziehen, daß Platon den Anaxagoras als Lehrer eines falschen Geistbegriffs hinstellen will. In der Tat ist der Nus, beziehungsweise die mit diesem zusammenhängenden anderen griechischen Worte noein, noema, einer der bei den früheren Philosophen Xenophanes, Herakleitos, Empedokles und vor allem bei Parmenides aufweisbaren Kernbegriffe vorsokratischer Spekulation. Wie wichtig uns daher auch die Anaxagoraskritik des Phaidon noch werden wird, so wollen wir doch den Nusbegriff des Xenophanes und Parmenides, also den eleatischen, zunächst als die stärkste, in ihren Motiven deutlich faßbare Leistung der Griechen auf dem Gebiete der eigentlichen Geistphilosophie herausheben. Erst muß die allen in eine Periode gehörigen Philosophen gemeinsame Grundlage, der Bestand an Problemen und Methoden erfaßt sein, ehe ihre Unterschiede oder gar der Sinn einer polemischen gegenseitigen Bezugnahme aufeinander richtig verstanden werden kann.

Parmenides spielt in der Philosophiegeschichte die Rolle des Anführers jenes merkwürdigen Chores von Philosophen, die die Sinnenwelt für bloßen Schein, für nicht wirklich, gemessen an einer höheren Wirklichkeit und Wahrheit, erklärt haben sollen. Aber während doch zum Beispiel Platon wenigstens einiges über diese höhere Welt anzugeben wußte, ist die Durchstreichung des ganzen fruchtbaren „Bathos der Erfahrung" bei Parmenides besonders rätselhaft, weil er über jene höhere Wirklichkeit gar nichts Rechtes anzugeben weiß und sich in rein negativen Bestimmungen dieses „Seins" und „Einen" ergeht. Ist zunächst diese Lehre schon dürftig und unverständlich genug, so muß sie aus dem Munde eines Griechen, wenn nur etwas von dem Bilde des Griechentums zutreffend ist, das Goethe, Schiller, W. v. Humboldt vorschwebte, doppelt verwunderlich sein.

Digitized by Google

Der eigentümliche Pomp der Einleitung des uns nur in Fragmenten erhaltenen parmenideischen Lehrgedichtes, in der diese so unanschauliche Lehre als eine Vision des Dichters auf einer Wagenfahrt durch den Himmel geschildert wird, macht bereits diesen Gegensatz fühlbar; nicht minder aber der gesamte Inhalt des Gedichtes, soweit er aus den Fragmenten faßbar ist. Denn selbst diese wenigen Fragmente lassen erkennen, daß Parmenides den trügerischen Schein der Sinnenwelt im zweiten Teile seines Gedichts ausführlicher als im ersten Teil die Wahrheit geschildert hat. Man fühlt deutlich, daß mit dem Grundbegriff, auf dem die bisherige Auffassung des Parmenides beruht — und an diesem Punkte stimmen alle so verschiedenen Deutungen überein —, nämlich dem der Doxa als des Scheines, eine besondere Schwierigkeit verknüpft ist. Wo sonst eine derartige Herabsetzung der Sinnenwelt ausgesprochen ist, da ist sie von der Mahnung zur Einkehr in die innere Welt des Ich, der Seele, begleitet, und diesem Zweck dient jene Herabsetzung als Mittel. Davon steht aber nichts bei Parmenides, statt dessen ist auf die Erkenntnis der Welt des Scheines eine große Mühe verwandt. Es bestätigen sich schon hier zunächst die beiden oben erwähnten allgemeinen Züge des griechischen Denkens: Zugewandtheit zur Welt der sinnlichen Wirklichkeit, Hinweggehen über die Welt des „Inneren", des Ich. Gerade im Hinblick auf die Doxa des Parmenides bestätigt sich also bereits jene allgemeine Charakteristik des griechischen Wesens, und es ist anzunehmen, daß auch bei ihm das Sein, die Wahrheit, unter diesen beiden so eng zusammenhängenden Gesichtspunkten betrachtet, sich näher bestimmen wird.

An dem Seinsbegriff des Parmenides hängt die hohe Achtung, die ihm trotz der nach der üblichen Auffassung banalen „Schein"-lehre gezollt zu werden pflegt. Charakteristisch für diesen Seinsbegriff ist seine strenge Verbindung mit den Begriffen, die wir als griechischen Ausdruck des Geistbegriffs kennengelernt haben: nus, noein, noema. Der Satz, der den Parmenides ein für allemal in die vorderste Reihe der Philosophen gestellt hat, ist sein Ausspruch von dem „Zusammenfallen von Sein und Denken" (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, fr. 5 Diels). Oder anders gefaßt in dem großen achten Fragment, Zeile 34: „Denken und des Gedankens Ziel ist ein und dasselbe" (Diels). Es gibt in den Werken der griechischen Philosophen Stellen, deren Ausdeutungsfähigkeit und tatsächliche historische Wirkung schier unbegrenzt ist. Diese Sätze des Parmenides gehören ohne Zweifel dazu. Es ist in der Tat unbestreitbar, daß es innerhalb

Digitized by Google

dieser Worte, wenn man sie für sich allein betrachtet, kaum einen Gegengrund gibt, die Lehre des Kantischen Idealismus darin „angedeutet", „vorgeahnt" zu finden; es scheint in der Tat hier der entscheidende Satz aller kritischen Philosophie vorweggenommen, daß die Welt nur insofern für uns „ist", als wir sie denken; daß die Einheit der denkenden Verknüpfung der letzte Rechtsgrund aller Wirklichkeit und Gegenständlichkeit ist. Man darf und muß allerdings die Deutungsfähigkeit nach der Tiefe in derartigen Fällen stets gegenwärtig haben: für die geschichtliche Frage jedoch, welchen Sinn der frühere Philosoph wirklich mit diesen Worten verbunden haben mag, muß noch eine Reihe anderer Erwägungen hinzukommen. Vor allem darf man grundsätzlich nie einzelne Fragmente gesondert zu deuten versuchen, sondern man muß sozusagen die Kurve der Gedanken durch möglichst viele Punkte festlegen, über die hin der systematische Schwung philosophischen Nachdenkens geleitet werden muß; die lebendige Kraft dieses Nachdenkens muß eben jene Hemmungen zu überwinden imstande sein.

Zunächst sind für die richtige Erfassung des Verhältnisses von Sein und Denken, von „Schein" und Trug, an jener berühmten parmenideischen Stelle einige einfache sprachliche Bemerkungen vonnöten. Wenn Sein und Denken „dasselbe" ist, so müssen die Substantiva, die diesen Infinitiven entsprechen, das Seiende und der Nus, ebenfalls zusammengehen; das wäre klar, auch wenn Plotin (Enneaden V 1, 8) dies nicht ausdrücklich als den Sinn des von ihm zitierten Fragments (5 Diels) bezeichnete. Dagegen bezeichnet noëma wie alle Worte auf -ma das einzelne Ergebnis eines Tuns. Wie gramma der Buchstabe als Ergebnis des graphein, des Schreibens ist, so bedeutet noëma das einzelne Ergebnis des noein, des Denkens, den Gedanken (Diels), mit Betonung des einzelnen Denkaktes. Dadurch gerät das noëma in mehrfachem Sinne in eine Parallele zur Doxa. Wir denken immer, Doxa hieße entweder Schein oder Meinung. In Wirklichkeit müssen wir uns eine übergreifende einheitliche Bedeutung denken, die beides zugleich umfaßt. Das mag uns schwer fallen, weil wir, mit Parmenides zu sprechen, auf diese Dinge die Stempel unserer Namen gedrückt haben; und nichts ist so schwierig, als von den in der Sprache, in der man denkt, geprägten Vorstellungen loszukommen. Gelänge es uns hier, griechisch zu denken, also die Doxa als einheitliche Bedeutung zu erfassen: als die Meinung eines Einzelnen, zugleich aber als den Gegenstand eines Meinens, das sich der Gründe seiner Wahrheit und Gültigkeit noch

Digitized by Google

nicht bewußt ist, so hätten wir auch für die Gegenvorstellung, für jenes eleatische Sein die wesentliche Voraussetzung gewonnen. Denn hier wird lediglich die in der griechischen Sprache selbstverständliche doppelte Beziehung auf das Subjekt und Objekt, wie sie die Doxa für das „Meinen" ausdrückt, überboten in dem nun freilich nicht so bequem durch ein Wort bezeichneten Begriff eines Denkens, das in sich zugleich die Kriterien seiner Objektivität trägt; in ihm fällt eben das Denken und wovon es Denken ist zusammen, so lautete ja der Satz des Parmenides. Dieses Sein = Denken oder Gedachtes sein ist eine knappe, klare Zusammenfassung der Züge, die sich uns am Geist oder Nus bisher ergeben haben. Eine Wirklichkeit, die Geist ist, ein Denken, das in sich die Gewähr trägt, auf Wirklichkeit sich zu beziehen, also Wirkliches zu denken, das sind die beiden Seiten, nach denen das Nusproblem wirksam werden kann. Beschlossen ist hierin bereits die Paradoxie des Geistbegriffs, die wir oben bezeichneten: Geist ist zunächst auch Denken eines einzelnen Subjektes, also Doxa; über die Unsicherheit und Zufälligkeit dieses einzelnen Meinens hinwegzukommen, das wird sich als das Ziel aller Nusspekulation erweisen. Oder anders gewendet: Seele und Geist, Nus, Psyche und Doxa in ihrem Zusammenhang zu verstehen, Methoden für die Anknüpfung des einzelnen Meinens an ein tieferes, wahreres Denken zu finden, an dieser Aufgabe wird sich alle Theorie des Geistes versuchen.

Doch gerade diese zuletzt beschriebene Seite des Problems muß dort eine eigentümliche Umformung erleiden, wo, wie in dem Denken der griechischen Frühzeit, die einzelne geistige Individualität noch keine klare Rolle spielt. Da wird der Übergang von der einzelnen Seele zum Geiste, der Wahrheit und Wirklichkeit bedeutet, oft kaum als besondere Aufgabe gewürdigt, oft auch wird diese Aufgabe zu rasch und ohne genügende methodische Sicherung für erledigt angesehen werden. Drum wird grade diese in immer neuen Anläufen behandelt und von hier aus das ganze Problem des Geistes immer wieder neu gestellt. Die sehr verschiedene Stärke, mit der die Individualität der einzelnen Seele hier bis zum theoretischen Ausdruck kommt und die Synthese der wahren Doxa als notwendig erkannt wird, hebt die verschiedenen Systeme voneinander ab. Je mehr der Einzelne, die „Seele", noch vor dem Geiste zurücktritt — und wir stehen bei Parmenides noch in einer solchen Zeit —, desto eher wird die gesamte Problematik, die wir nur von dieser subjektiven Seite her verstehen und deuten können und die natürlich sachlich von dem Problem

Digitized by Google

des Ich und des Bewußtseins herkommt, auf die Seite des Objektes hinübergeschoben. Ein solches gegenständliches Denken würde dann etwa das Problem der Doxa nicht an der einzelnen Seele und an einem diese mit andern verbindenden höheren Prinzip aufweisen, sondern an dem einzelnen Objekt und an der Gegenvorstellung einer alle einzelnen Objekte, alles als Stückwerk gesehene einzelne Gegenständliche umspannenden Einheit und Ganzheit. Es liegt ihm also der Gedanke noch ganz fern, Einheit und Ganzheit aus einem Prinzip des Ich, des Bewußtseins, herzuleiten, sondern sobald dieser Gedanke auftaucht, geht er sofort in die Form über: das Ganze denkt — ist Geist. Der Satz: Gleiches wird von Gleichem erkannt, diese spätere Fassung einer tatsächlich die gesamte Frühzeit des griechischen Denkens beherrschenden Ansicht, ist insofern irreführend und kein strenger Ausdruck dieses Sachverhalts, als er eine Zweiheit, eine Verdoppelung der Welt vortäuschen kann, die kein Grieche je gemeint hat und auch gar nicht meinen konnte, weil die subjektive Seite dieser Zweiheit noch gar nicht stark genug gedacht wurde, um sich neben der anderen, objektiven behaupten zu können. Es handelt sich hier um den oben beschriebenen Tatbestand: der Übergang von dem denkenden Bewußtsein in die gedachte Wirklichkeit vollzieht sich so leicht und rasch, daß das Gedachte selbst, um als wirklich bezeichnet zu werden, mit dem Prädikate „denkend" belegt wird; das, was wir von unserem heutigen Standpunkt aus dem Ich, dem Subjekt zuweisen würden, wird bei diesem raschen Übergang irgendwie mit in die gedachte Wirklichkeit hineingerissen und tritt dem Ich als neues Geistiges entgegen. Das eigne Erlebnis des Geistes wird diesem als Lebendiges gegenübergestellt, es wird zum lebendigen Gegenstand. Hiermit hängt eine andere Eigentümlichkeit der griechischen Geistlehre notwendig zusammen, der unvermerkte Gebrauch religiöser Formen zum Ausdruck philosophischen Sinnes. Eine als Totalität gefaßte Wirklichkeit und Ganzheit der Welt, die „als Ganzes denkt, sieht, hört", die „mit des Geistes Denkkraft sonder Mühe das Weltall schwingt" (Xenophanes fr. 24/25 Diels), das ist nicht ein aus subjektiven Bedürfnissen religiösen Fühlens entsprungener Mythos, sondern der in ein religiöses Gewand gekleidete Ausdruck jener oben beschriebenen Objektivität des Geistigen.

So stellte sich griechisches Denken stets empfangend dar; es bedurfte einer langen Entwicklung des Individualitätsgefühls, um die produktiven Kräfte in der einzelnen Seele als solche zu erfassen; Sokrates ist erst nach der Sophistik verständlich. Und einer analogen Entwicklung bedarf

Digitized by Google

es, um gar die einzelne Seele durch irgendwelche Mittel unmittelbar an Gott heranzuführen und sie in irgendeinem Sinne Gott werden zu lassen. Bei dem unleugbaren Zusammenhang zwischen Xenophanes und Parmenides könnte des letzteren Gleichsetzung von Denken und Sein vielleicht auf eine derartige Vermutung führen, und es ist vielfach üblich, die eleatische Lehre mit wirklich religiösen Heilslehren in Analogie zu setzen. Um hier Klarheit zu schaffen und die für das griechische Denken wesentlichen Züge hervortreten zu lassen, soll nun auf Grund des bisher Gesagten eine Rekonstruktion des parmenideischen Geistbegriffs versucht werden.

II

Der Gedanke der Unendlichkeit wird wohl immer zuerst in folgender einfachster Form dem menschlichen Geiste aufgegangen sein: Was ist am Ende der Welt, die ich durch eigenen Wissensdrang, Philosophie im Sinne des herodoteischen Solon durchwandert habe, oder durch „Erkundung, Historia", von andern verläßlich geschildert erhielt? Was ist jenseits des Himmels, den ich sehe, dort wo die sinnliche Erfahrung ein Ende hat? Der Geist kann sich als Antwort auf diese Fragen Welten hinter Welten denken, er kann sich und sein endliches Wissen der Unermeßlichkeit der Welt entgegenstellen und so das Gefühl des Erhabenen empfinden. So liegt es uns nahe, und seitdem wir in diesem Erlebnis uns selbst zu fühlen gelernt haben, denken wir über die Meßbarkeit der Welt, über ihre Endlichkeit nicht mehr mit Leidenschaft nach.

Anders der archaische Mensch, der sein Selbst, sein Ich in diesem Sinne noch nicht gefunden hat und deshalb ein klares Erlebnis des Erhabenen noch nicht kennt; anders der griechische Mensch, dem der Gedanke des Maßes früh zu einer seinem Wesen notwendigen Idee geworden ist. Er fordert die Grenze, das Ende, das „Telos" und „Peras", über das hinaus er nichts Seiendes mehr annehmen kann; er weiß aber dunkel, daß diese Grenze nichts Sichtbares sein kann, denn dann zöge ihn mit unwiderstehlicher Gewalt das Denken wieder über diese sinnlich vorgestellte Grenze hinüber. Die Grenze ist also nur im Denken wirklich, aber nicht durch des einzelnen Menschen endlich beschränktes Denken, sie ist keine Doxa der dem Einzelnen eigenen menschlichen Unfähigkeit, sondern sie ist gewissestes wahrstes Denken — nicht Denken des Einzelnen, sondern das Denken schlechthin. Es ist hier einmal so gewiß wie nur möglich,

Digitized by Google

daß nur das Denken dieses letzte Sein umzirken, dieses Ziel begrenzen kann; aber dieser Sachverhalt wird objektiv gedacht: das Denken wird selbst Grenze, die Grenze ist Nus, ist Geist. Und doch ist dieses letzte Begrenzende zugleich auch anschaulich als Grenze der anschaulichen Wirklichkeit, es ist nicht nur anschaulich, nicht nur wirklich, sondern es ist ja das umfassendste und stärkste Wirkliche, und doch ist es nur denkbar, und zwar nur denkbar in mehrfachem Sinne. Alles, was ich sonst von diesem Ganzen der Welt denke, ist ja ein Teil, ein Abgeleitetes von diesem Denken; wo soll ein Wirkliches sein, das nicht von dieser Grenze gehalten wird, das nicht von ihr erst Wirklichkeit erhält? Gemessen an der Wirklichkeit dieses Ganzen ist jede andere Wirklichkeit nur ein stückhaftes Vereinzeltes; dächte ich mir irgend etwas aus diesem Gefüge des Zusammenhängenden, Gemeinsamen, Einen aus seinen Fesseln und Banden entfernt, so ist es nichts, es hat keine Stelle, um zu sein. Wer dieses gewisseste Etwas, dieses All-Eine erfaßt hat, der hat ein Denken entdeckt, ein Noein, auf das schlechthin alles nur Denkbare bezogen werden muß; jedes einzelne Noëma, das Wirkliches denkt, ist demnach insofern identisch mit dem Denken des umfassenden Einen, als bei jedem wirklichen wahren Meinen dem Gegenstand dieses Denkens ja bereits durch seine Setzung notwendig eine Stelle in dem Ganzen angewiesen ist, das Ganze also notwendig mitgedacht werden muß (fr. 8, 35. 36 Diels). So kann nach dem Sinn dieses Denkens der mit ihm zusammenfallende Gegenstand, das Eine, nach außen nie überschritten werden, und noch weniger könnte man nach innen etwa irgend eine „Stelle" denken, die nicht diesem Ganzen entsprechend, die „nicht seiend" wäre. Denn so stark ist Denken und Sein durch diese Überlegungen zur Einheit geworden, daß nun das Denken notwendig auch das Sein überallhin mit sich führt: was ich denke, denke ich als Etwas, und mit diesem Etwas ist demnach jenes umfassende Eine gleichmäßig „erfüllt", es ist zusammenhängend und gleichartig; es gibt kein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern oder auch verstärken könnte; ein Seiendes stößt dicht an das andere (fr. 8, 23—25 Diels). Da aber kein Grund besteht, das Denken nach irgendeiner Richtung weiter als nach einer andern zu senden, so ergibt sich aus dem Sinn dieses Ganzen, dieser Einheit folgerichtig, daß das Seiende in jeder Hinsicht gleichmäßig, „von gleichen Maßen" ist: „vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel" als des gleichmäßigsten Körpers, bei dem es nach keiner Richtung ein Mehr oder Weniger gibt, weder nach innen noch nach außen (fr. 8, 42 ff. Diels).

Digitized by Google

Es ist nicht möglich, diesem Gebilde archaischen Denkens mit modernen philosophischen Termini näherzukommen, ohne diese wahrhaft philosophische Leistung grade dessen zu berauben, was ihre unvergleichliche historische Wirkung hervorbrachte: der Einheit und Ganzheit. Dieses Denken bestätigt seine eigene These durch sich selbst; es ist Einheit und Ganzheit, indem es diese Begriffe mit leidenschaftlicher Kraft als sein Selbst und als dieses Selbst den Geist, den Inbegriff aller Wirklichkeit erfaßt. Wir vermögen heute diese beiden Begriffe der Einheit und Ganzheit nicht anders zu begreifen als im engsten Zusammenhang mit dem Ich, das sie denkt. Anders das damalige Denken. Man kann die wichtigste Eigentümlichkeit dieser Gleichsetzung von Denken und Sein nicht anders bezeichnen als durch die negative Beziehung zu jenem Ichproblem: alles, was systematisch mit ihm zusammenhängt, wird in größter Klarheit und Ausführlichkeit erkannt, aber es wird für alles eine Projektion nach außen, eine Hinüberführung ins Gegenständliche erstrebt und mit einer unserem heutigen Denken zunächst schwer faßbaren Kraft wirklich durchgeführt. So können wir zur Erfassung dieser Lehre nichts anderes tun, als alle die uns naheliegenden philosophischen und sonstigen Gesichtspunkte und Methoden in einem bewußten Abstande um diese Lehre herum zu stellen, ohne nur einen einzigen mit dem eigentlichen Sinn des Eleatismus zu identifizieren.

Zum ersten Male kann man an dieser philosophischen Leistung des griechischen Geistes seine eigentümliche Stellung zum Historischen, zur eigenen Vorgeschichte und zur geistigen Umwelt klar erfassen. Man bedenke, daß das Wesen eigentlicher historischer Stellungnahme unlöslich mit der bewußten Sonderung der Individualitäten voneinander verknüpft ist, die sich gegenseitig in ihrer Einmaligkeit und Unvergleichbarkeit klar erkennen und das Gleiche deshalb auch den früheren Individuen zugestehen und sich mit diesen als vergangenen in einen neuen Zusammenhang setzen. Wo demnach von einem solchen Individualitätsgefühl nicht gesprochen werden kann, da fehlt die wesentliche Voraussetzung für eine wirklich gewußte Beziehung zur historischen Vergangenheit; da aber der Zusammenhang der Generationen und Stämme zur Menschlichkeit in allen Zeiten gehört, so muß er in derartigen Epochen eine eigenartige Umformung erfahren. Nur dasjenige von der Vergangenheit und von der Umwelt wird erfaßt, was unmittelbar in die Gegenwart des eigenen Denkens eingeht, und das Wissen um die Gegenwärtigkeit des Früheren und Fremden wird nicht zugleich von dem Wissen begleitet, daß das Frühere doch eben dabei

Digitized by Google

vergangen, daß die Leistung eines anderen zunächst eine fremde ist. Den naivsten Ausdruck findet diese Anschauung in dem Seelenwanderungsgedanken, an dem infolge jener Disposition die griechischen Philosophen so merkwürdig lange festgehalten haben, den sublimsten Ausdruck in der ungemein fruchtbaren Zeitvorstellung: in steigernder Verfeinerung begleitet das griechische Denken die Lehre vom Aion, der als das ewig lebendige Jetzt neben die verfließende, sich gemessen bewegende Zeit des Chronos tritt.

Parmenides selbst hat dieses Prinzip des Jetzt bewußt in seinen Geistbegriff aufgenommen und die ewige Gegenwärtigkeit seines Seienden klar ausgesprochen (fr. 8, 5 ff.). Destomehr haben wir ein Recht, seine Lehre nur im Sinne dieser Zeitanschauung in ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu betrachten. Es ist in ihr nichts Früheres überwunden, sondern alles in einem höheren Sinn philosophischen Meinens aufgehoben, und alle Gehalte sind zu einer neuen Einheit, in der alles sich gegenseitig bedingt und gestaltet, also zu einem neuen Geiste verbunden. Zunächst sind es uralte mythische Vorstellungen, die dem Ganzen der eleatischen Lehre bei Parmenides die Färbung geben: der Gegensatz von Licht und Dunkel. Es bleibe dahingestellt, wo diese Vorstellungen, die in der griechischen Philosophie eine so große Bedeutung erlangen sollten, letzten Endes herzuleiten sind. Eines aber verdient für die Rolle, die dieses Begriffspaar in der griechischen Philosophie spielt, unter allen Umständen festgehalten zu werden: der ursprüngliche Symbolcharakter, der überall dort, wo dieser Gegensatz sonst auftritt, zugrunde liegt, der vor allem mit dem Bilde der Finsternis den Gedanken einer Schuld, mit dem des Lichtes den einer Erlösung und Rettung vom Bösen verbindet, er ist bereits bei Parmenides unzweideutig abgewandelt zu einer erkenntnismäßigen, von jeder eigentlichen Moralität unberührten Bedeutung; das Licht wird zur notwendigen Voraussetzung aller Einsicht, alles Sehens; das Dunkel, das in der ursprünglichen Auffassung als Schuld einen charakteristischen Gehalt, ja meist das unabweisbare Schicksal menschlichen unerlösten Wesens bezeichnet, wird zu einer bloßen Gegenvorstellung des Lichtes, die man nach Parmenides (fr. 8, 54) erst gar nicht benennen sollte. Am Licht Anteil zu gewinnen, dazu führt das Noein, die Erkenntnis, als wesensmäßige mögliche und notwendige Leistung des erkennenden Menschen; das Gute zeigt sich eben schon hier mit einem Gehalt erfüllt, der über das Ethische weit hinausgreift.

Dieses Fehlen des eigentlich Schuldhaften ist so recht eine Eigen-

Digitized by Google

tümlichkeit des griechischen Denkens; es hängt mit der Stellung zur individuellen Verantwortlichkeit zusammen; wenn anderswo auch innerhalb archaischer Geisteshaltung das Gefühl individueller Verantwortung wirksam wird, so sieht man, daß in seinem Fehlen eine wirklich griechische Eigentümlichkeit vorliegt. Ohne Zweifel fließen durch „orphische" und andere aus dunklen Quellen stammende Strömungen genug Anregungen zu, die eine wirkliche Erlösungslehre hätten zur Ausbildung bringen können und jedenfalls mit einer Stärkung des persönlichen Ichgefühls gelegentlich zusammengingen. Deshalb ist bei demjenigen Philosophen, der diesen Strömungen am meisten Einlaß in seine Lehre verstattet hat, bei Herakleitos, das Problem der Einheit und Ganzheit, des Gemeinsamen, Zusammenhängenden der Welt von derjenigen Seite angefaßt worden, die den Gegensatz zwischen der gemeinsamen Vernunft und der besonderen des Einzelnen und die Verbindung beider ausdrücklich in den Vordergrund stellt, von der Seite des Logos aus, über die unten noch zu sprechen sein wird; hier tritt demnach auch bereits das Suchen des eigenen Selbst, des tieferen Logos der Seele, überhaupt das Seelenproblem in den Vordergrund. Bei Parmenides hingegen wird, wie wir sehen, der Gegensatz zwischen dem einzelnen Meinen und dem Denken des Zusammenhangs ganz in die Gegenständlichkeit hinübergespielt. Diese durchgängige Projizierung nach außen ist nun gerade an seiner Lehre vom Licht aufs deutlichste faßbar.

Mit der vollständigen Überwindung der Schuld-Erlösungssymbolik wird das Licht nun zu einem Organ der Wirklichkeitserkenntnis, zu dem idealen Raume des Denkens, der dessen Gleichsetzung mit dem Sein erst ermöglicht. Nicht als ob Parmenides das Licht und das Sein einfach gleichgesetzt hätte; deutlich sind Licht und Finsternis als abgeleitete, dem Reiche der Doxa angehörige „Formgestalten" (*μορφαί* fr. 8, 53) bezeichnet. Von ihnen ist die eine, das Licht, unzweifelhaft dem Sein näher: es ist „sich selbst in allen Stücken identisch" (fr. 8, 57), eine Bestimmung, die dem Sein in gleicher Weise zukommt. Die Wagenfahrt über den Himmel zu dem Tore, wo die Pfade des Tages und der Nacht sich scheiden, sie ist in der Tat aufs engste mit dem Thema des ganzen Gedichtes verbunden, und das Proömium beschreibt uns keine innere Erleuchtung, sondern den Übergang zu der Grenze alles Sichtbaren in dieser wirklichen Welt. Denn das „ätherische" Licht wird zum Mittelbegriff, zum „Syndesmos" — dem verbindenden Glied — zwischen dem Reiche des Denkens und dem

Digitized by Google

der wahrnehmbaren Wirklichkeit, und dieses Prinzip einer gegliederten Abstufung scheint auch in dem Kosmos der verschiedenen Kränze oder Lichtringe, wie sich Parmenides die Sphären der Gestirne vorstellt, zu herrschen (fr. 12 mit Diels Anm.). Von diesen Kränzen wird nach Parmenides die Welt zusammengehalten und umgeben. Doch wie immer im einzelnen die astronomischen Anschauungen des Parmenides und ihre historischen Nachwirkungen (man denke an Platon Staat X 616 c) zu beurteilen sind, grundsätzlich ist mit dem Bestreben, das Licht in seinen Erscheinungsformen am Himmel zu erforschen, ein neues Motiv zu der ursprünglichen Lichtsymbolik hinzugetreten. Für die Ausbildung des Kosmosgedankens ist wohl stets die Beobachtung der Himmelskörper ein entscheidender Anstoß und ein Motiv dauernder Durchdringung mythischer und wissenschaftlicher Betrachtung gewesen. Hiermit hängt natürlich auch die Auffassung des Lichtes als eines Mittleren zwischen Geistigem und Sinnlichem aufs engste zusammen. Die entscheidende Wendung, die Parmenides allen diesen Gedanken gegeben hat, die Ausbildung seines Nusbegriffes, besteht nun, von dieser Seite aus gesehen, darin, daß er die mathematischen Elemente, die in die Betrachtung des Kosmos sicher längst vor ihm einbezogen waren, in ihrer Begrifflichkeit und strengen Denknotwendigkeit von den wahrnehmbaren Vorgängen und „Körpern" zu trennen suchte, an denen sie erfaßt und zu deren Erklärung sie angewendet wurden. In dem Bestreben, diesen „Begriff" einer denknotwendigen Gestalt des Weltalls zunächst einmal rein und für sich darzustellen, geriet er dann in die scheinbar dualistische Haltung, die die beiden Reiche zunächst auseinanderzureißen scheint. Andererseits ist dieses Sein, das alles umfaßt und möglich und wirklich macht, eine Idee, die wie jede griechische Idee über den Gegensatz von transzendent und immanent erhaben ist. Diese ideale Kugel des Seins ist die Gestalt, das Eidos der Welt und als solche gedacht; denn alles, was in ihr ist, ist eben noch nicht sie selbst; andererseits ist sie nur dadurch umfassende, begrenzende, gestaltende Idee, daß sie etwas begrenzt. Dieses „Etwas" ist der Inhalt der ganzen Welt. Die Innerweltlichkeit des griechischen Denkens kann nicht einfacher sich aussprechen, als in dieser Idee, die das Schweifen ins Unbegrenzte, Transcendente so energisch verbietet in der Forderung, die Gedanken davon zurückzuhalten. Es liegt hier der großartigste und einfachste, deshalb im Verlaufe der griechischen Philosophiegeschichte immer wieder erneuerte Fall „mathematischer Ideation" (W. Jaeger) vor; in dem

Digitized by Google

Symbol des Parmenides sind wegen seiner umfassenden Einfachheit Mathematisches, Logisches und anschaulich Gegebenes zu einer vor dem Forum jeder Erkenntnistheorie zu rechtfertigenden untrennbaren Einheit verbunden. Der Geist hat sich hier erweitert zur Grenze seiner Welt; aber auch deren Mittelpunkt, das einzelne denkende Ich in seinem einzelnen Denkakt (Noëma) ist in seiner Funktion des Denkens im Ganzen dieses Kosmos klar bezeichnet.

Parmenides' Sein ist nicht die Himmelskugel, nicht der Olympos, nicht der zusammenhängende Äther (fr. 11, 2), denn diese sind geworden, und die Entstehung des Kosmos will der zweite Teil des Gedichtes schildern, sondern es ist das All-Eine, sofern es gedacht, sofern es also im Geiste allem Werden und Vergehen entrückt ist. Doch die Fruchtbarkeit des eleatischen Denkens zeigt sich erst ganz in der Schlußfolgerung: wie das Fortschreiten zur gedanklich fixierten Grenze (Peras), zum Ende (Telos) den unheimlichen Gedanken der unendlichen Größe bändigt und der ziellosen Bewegung zum nicht-„vollendbaren" (οὐκ ἀνυστόν fr. 4, 7) Nichtseienden Halt gebietet, so führt in umgekehrter Richtung das gleiche Denken notwendig zu einem Allerkleinsten, das ebenso gedacht ist und doch gerade durch dieses im Denken gesetzte Ziel den Aufbau der Wirklichkeit überhaupt erst möglich und verstehbar macht. Wie nahe dieser Gedanke auch zu liegen scheint, weder Parmenides noch Zenon scheinen ihn ausgesprochen zu haben, so deutlich auch beide die Aporie des Unendlich-Kleinen sehen. Parmenides wehrt die Vorstellung, daß das Seiende teilbar (διαιρετόν) wäre, ausdrücklich mit der Berufung auf dessen vollkommene, kein Gliederungsprinzip aufweisende Gleichartigkeit ab (fr. 8, 22). Zenon stellt das Problem mit aller Deutlichkeit (fr. 1): „wenn es also viele Dinge gibt, so müssen sie notwendig zugleich klein und groß sein: klein bis zur Nichtigkeit, groß bis zur Unendlichkeit" (Diels). Aber er folgert — wenigstens nach dem Wortlaut der erhaltenen Fragmente — lediglich daraus, daß es keine Vielheit und keine Bewegung geben könne. Erst Leukippos und Demokritos ziehen die entscheidende Folgerung und gelangen so zu einer methodisch völlig rechtmäßigen Vervielfältigung des eleatischen Einen; indem Demokritos die „echte" Erkenntnis den Weg der unechten — sinnlichen — „ins feinere" fortsetzen läßt und bis zum Atom gelangt, bewegt er sich völlig nach eleatischer Methode und knüpft diese scheinbar so hochfliegende Spekulation an die ionische Wissenschaft und Wirklichkeitserkenntnis an. In der Geschichte des Geistbegriffs waren

Digitized by Google

aber inzwischen noch andere Motive in den Vordergrund getreten, die erst nach gewaltiger Gedankenarbeit den Anschluß an Demokritos und damit den lebendigen Zusammenhang mit dem Eleatismus wieder finden sollten.

III

Parmenides durfte glauben, mit seiner umfassenden Einheit aller Wirklichkeit auch jedem einzelnen Wirklichen einen möglichen Ort angewiesen zu haben; wer das Ganze im Geiste festhält, „nicht den Teil — das sinnlich Wahrnehmbare — für das Ganze hält", wie Empedokles (fr. 2, 5 ff.) sich ganz im Geiste des Parmenides ausdrückt, der unterliegt nicht dem Sinnentrug. Ein Prinzip dieser sinnlichen Ordnung zu suchen, das überließ Parmenides den Späteren, und so blieb seine Ordnung eine trügerische, im Vergleich zu der strengen Ableitung seines Seinsbegriffes willkürlicher, zufälliger Meinung anheimgebene; das heißt: sein Kosmos, seine Ordnung war im Innern von dem Geiste und von der Idee, die ihn umschlossen, noch nicht durchgeformt und durchgestaltet; damit war diese Ordnung der Wahrnehmung, „der Mischung der vielfach irrenden Organe des Nus" (fr. 16) und dem Namen, dem Wort, das die Sterblichen den Erscheinungen aufdrückten (fr. 8, 35. fr. 19), anheimgegeben. Mit diesem Hinweis auf die Sprache war grundsätzlich der Weg gewiesen, auch die Einzelerscheinungen in den Vergeistigungsprozeß, den Parmenides mit seinem Nusbegriff eingeleitet hatte, einzubeziehen und auch das Einzelne in demselben Sinne wie das All-Eine, Ganze in seiner Begrenzung und Gestaltung als bestimmt zu denken. Es ist ein starker Beweis für die durchschlagende Wucht der parmenideischen Gedanken, daß der erste Versuch, die qualitativ bestimmte Wahrnehmungswelt in ihrer ganzen Fülle abzuleiten, sich trotz aller Opposition gegen die mathematischen Lehren der Eleaten so eng an deren Ganzheitsbegriff hält und daß die Weiterführung des griechischen Geistbegriffs den Weg über die Sprachphilosophie nahm.

Anaxagoras und Sokrates, deren geistesgeschichtlichen Gegensatz uns der Phaidon Platons in helles Licht setzt, sind beide als Umbildner des eleatischen Gedankens von der Geisthaftigkeit des einen Ganzen anzusehen. Parmenides' Seinsbegriff ist mit dem mathematischen Bezug auf die Größe, die räumliche Gestalt der Welt unlöslich verbunden; bei Anaxagoras scheinen alle Termini des Eleatismus ins Qualitative übersetzt. Dabei geht

Digitized by Google

ihr Sinn natürlich zum Teil verloren, und durch die Gegenüberstellung wird die Lehre beider Philosophen desto deutlicher. Die einheitliche Größe der Welt ist bei Parmenides dauernd, statisch, das parmenideische Sein deshalb ungeworden und in sich ruhend; die qualitativ gegliederte Welt des Anaxagoras ist werdend, sich entwickelnd; daher war in seiner der Qualität nach ungeschiedenen, gleichartigen Masse „alles zusammen" (Anax. fr. 1) in einem ganz anderen Sinne, wie in dem stets gegenwärtigen Sein des Parmenides jetzt „alles zusammen ist" (fr. 8, 5). Das anaxagoreische Sein ist unbegrenzt teilbar: es gibt immer noch ein kleineres; mit eleatischer Begründung, „denn es ist unmöglich, daß das Seiende zu sein aufhöre". Und Zenons Einwand wird ruhig anerkannt: jedes Ding ist sowohl groß wie klein (fr. 3). Während Parmenides die Buntheit der sinnlich wahrnehmbaren Welt auf eine geistige Einheit und Ganzheit bezog, muß nun Anaxagoras dem Geiste die Leistung zuweisen, die Sonderung des Mannigfaltigen aus dem grauen Einerlei („keine Farbe ließ sich erkennen" fr. 4) zu bewerkstelligen: dort ist der Geist Ursache der Einheit, hier der Mannigfaltigkeit. Und wie sich selbst Parmenides der Frage nicht entziehen kann, wie wohl diese Mannigfaltigkeit in der Zeit entstanden sein könnte, so tritt diese Frage bei Anaxagoras in den Mittelpunkt: der Nus leitet die Bewegung ein, deren Möglichkeit Zenon bestritt. Aber umgekehrt ist auch für Anaxagoras der Nus ewig; dadurch aber, daß dessen Funktion, die Wirklichkeit zu sondern und zu gliedern und die Ordnung des Kosmos zu gestalten, notwendig an dieser Ewigkeit Anteil gewinnen muß, gelangt Anaxagoras zu dem folgenreichen Gedanken, daß alle Bestimmtheit, daß das Kalte, Warme, Haare, Fleisch, kurz alles nach Geschmack, Farbe, Gestalt Bestimmte der Möglichkeit nach von Anbeginn in jenem Urstoff enthalten war. Wieder ist die Begründung echt eleatisch, nur daß für das Seiende schlechthin das so Seiende, so Bestimmte eintritt: „Wie sollte Haar aus Nicht-Haar, und Fleisch aus Nicht-Fleisch werden?" (fr. 10). Die Sonderung, das Wachsen dieser Samen (*σπέρματα*) der Dinge ist das Werk des Nus, der allein an der allgemeinen Mischung nicht teilnimmt, der immer „für sich", „an sich" bleibt (fr. 2).

Die Abwandlung des eleatischen Grundgedankens nimmt hier eine Form an, die sich bis in den Ausdruck und Sinn der platonischen Ideenlehre, gerade in ihrer spätesten Form, ja bis in die aristotelische Form-Stoff-Erörterung verfolgen läßt (Aristot. de caelo A 278 a 28). Jedes qualitativ Besondere, als Ganzes (*ὅλον*) gedacht, etwa alles Fleisch, alle

Digitized by Google

Luft, alles Feuer usw. ist, sofern es für sich, also ungemischt gedacht wird, reines Feuer, wesensmäßiges Feuer; und da eine derartige „Ganzheit" als solche niemals in der wahrnehmbaren Welt angetroffen werden kann, so ist sie „gedacht" und zugleich als gedachte reiner, stärker, besser als alles Wahrgenommene. Durch diese zunächst ganz sinnlich aufgefaßte Allgemeinheit kommt doch zugleich die Vorstellung zustande, die Humboldt im Worte Geist bezeichnet fand: zwar sinnlich gedacht, jedoch von höherer, reinerer, essentieller Wesenhaftigkeit. Wenn nun von irgend etwas angenommen werden muß, daß es sich nie regelrecht vermischen kann, sondern immer an sich besteht, wie der Nus, so ist in ihm die Möglichkeit, die für alle Dinge besteht, stete Wirklichkeit, und so ist der Nus in doppeltem Sinne, formal und inhaltlich, Geist.

Die Fassung dieses Ganzheitsgedankens weist deutlich auf die Idee Platons hin, jedoch der wesentliche Gedanke, daß dieses „Feuer im Ganzen", *καθ' ὅλου*, an sich eben erst durch das Meinen eines Bewußtseins Feuer schlechthin ist, und daß eben durch das Meinen eines Ich auch das zerstückelte, unter andere Stoffe verteilte Feuer als ein Ganzes immer wiedererkannt wird, ist hier in einer viel naiveren Gegenständlichkeit befangen, als es der einfache Ganzheitsgedanke des Parmenides gewesen war. Der Geist des Anaxagoras „kannte" zwar alles, was sich mischte und sonderte, aber er bleibt als das „feinste Ding" diesen sinnlich wahrnehmbaren Dingen gleichgeordnet. Er „beherrscht" zwar den „Wirbel", der an der Sonderung der Stoffe so wesentlich beteiligt ist; aber er steht doch auch diesem kinetischen Prinzip noch immer dadurch gleich, daß er den Anstoß zur Bewegung gibt (fr. 12). So verstehen wir aus der gewissen Verwandtschaft der anaxagoreischen Problemstellung mit der der platonischen Ideenlehre, warum Platon im Phaidon gerade diesen Versuch, das Geistproblem zu lösen, mit allem Nachdruck zurückweist und es völlig auf diejenige Stufe stellt, die wir zufällig besser bei Diogenes von Apollonia fassen können. Platon wirft dem Anaxagoras vor, daß er, nachdem er selbst den Nus als erstes Prinzip aufgestellt hat, Luft, Äther, Wasser und andere merkwürdige Dinge als Ursachen auffaßt und so den Kosmosgedanken jeder Beziehung auf die gute und richtige Ordnung entkleidet. Sein Nus ist physisches Prinzip, mechanische Kraft, nicht Geist. Die Frage, wie diese Verteilung aller Stoffe am schönsten und besten erfolge, durfte Platon-Sokrates um so mehr an Anaxagoras richten, als dessen Zeitgenosse Diogenes von Apollonia, dessen Fragmente wir zur Ergänzung der dürf-

Digitized by Google

tigen Überlieferung über Anaxagoras heranziehen dürfen, seinem Nusbegriff durchaus diese Leistung zuschreiben zu können glaubte (fr. 3). „Denn ohne Geisteskraft wäre eine solche Verteilung (des Urstoffes) unmöglich, daß er mit allen Dingen ein bestimmtes Maß einhielte (*ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν*), mit Sommer und Winter, Nacht und Tag, Regen, Wind und Sonnenschein. Auch das Übrige kann man, wenn man nun nachdenken will, so geordnet finden, wie es nur am besten ausführbar ist" (*ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα*). Dabei ist von Diogenes diejenige bedenkliche Folgerung, die Platon-Sokrates dem Anaxagoras zuschreibt, zufällig ausdrücklich bezeugt, nämlich die offene unzweideutige Einordnung des „feinsten Stoffes", des Nus, in die Reihe der anderen unzweifelhaft physischen Stoffe (fr. 5): „Und dieser mit Geisteskraft ausgestattete Urstoff ist meines Bedünkens das, was von den Leuten die Luft genannt wird, und er lenkt alle und beherrscht alle. Denn gerade dieser, dünkt mich, ist Gott, ist allgegenwärtig und alles verwaltend und in allem vorhanden. Und es gibt auch nicht das Geringste, das nicht an seinem Wesen teil hätte."

Damit scheint die Lehre des alten ionischen Philosophen Anaximenes einfach wiederholt zu sein. Ein Kreislauf hat sich vollzogen: der ursprüngliche Ausgangspunkt der ionischen Spekulation scheint in der ja oftmals in einer Schraubenlinie sich vollziehenden Entwicklung wieder erreicht; der archaische Seinsbegriff, der — in sich noch ungeschieden — Geistiges und Sinnliches in höherer Einheit umschloß, hatte aus sich den einen Bestandteil, das Sinnliche, herausgebildet: ein ewiger und unsterblicher Körper war der Geist des Diogenes von Apollonia (fr. 7). Man darf hierin nicht lediglich einen Rückschritt sehen; freilich war in der „mathematischen Ideation" des Parmenides bereits grundsätzlich ein höherer Punkt erreicht, von dem aus Leibliches und Geistiges zusammen überblickt werden konnte. Doch der neue Wirklichkeitsbegriff der sich in mannigfaltige Fächer spezialisierenden ionischen Wissenschaft stellte neue Aufgaben: ein völlig anderer Ausgangspunkt war nötig, um den an dem anderen Ende der griechischen Welt, in Unteritalien gefundenen eleatischen Geistbegriff zu neuen Lösungen weiterzuführen. Die Landschaft, in der sich ionisches und dorisches Wesen neu verbinden sollte, war Attika, der Begründer der attischen Philosophie Sokrates. Wie Platon sich die Auseinandersetzung zwischen Sokrates und der vorhergehenden Geistphilosophie dachte, das erfahren wir aus der bereits wiederholt genannten Stelle des Phaidon.

Digitized by Google

IV

Wir haben die Kritik kennen gelernt, die Sokrates an der Nuslehre des Anaxagoras übt; was aber fordert er selbst von einem wahren Geistbegriff? Wie es für alle Dinge zu sein gut ist, das gemeinsame Gute möchte er wissen (98 b). Nicht die physiologischen Voraussetzungen dafür, daß er hier im Gefängnis sitzt, anstatt nach Megara zu fliehen, was doch physisch durchaus möglich wäre, sondern die rechtlichen und sittlichen Gründe, die es ihn für gut halten lassen, zu bleiben, möchte er erfahren. Man könnte hier zunächst gegen Sokrates einwenden, daß es sich hier um zwei sehr verschiedene Fragen handelt, die sich sehr wohl miteinander vertragen. Aber merkwürdigerweise wiederholt Sokrates noch einmal ausdrücklich, daß er auch für die Naturerklärung — etwa die Stellung und Form der Erde — dasselbe Prinzip des Grundes, eben das Gute, das Beste fordere: ein allen Dingen gemeinsames Gute, daß alles „zusammenbinde und umschließe" (99 c). Wenn etwas durch Nus, gleichviel ob Naturgeschehen oder menschliches Tun, geschieht, so muß es auf das Gute gerichtet sein. Nus und das Gute gehören für Sokrates unlöslich zusammen; das ist das Neue, was zu der alten Geistlehre hinzukommt. Schon aus dieser Stelle des Phaidon geht klar hervor: dieser neue, platonische Begriff des Guten kann sich unmöglich in dem erschöpfen, was wir unter dem ethischen Begriff des Guten verstehen; er soll ausdrücklich alle Leistungen des früheren Geistbegriffes mit übernehmen; das platonisch-sokratische Gute muß also ein ungemein reicher Begriff sein, und um seinen Gehalt zu ermessen, ist es nötig, an dasjenige Problem der vorsokratischen Geistphilosophie anzuknüpfen, das bei Parmenides am wenigsten weit geführt war, und das bei der späteren naturphilosophischen Wendung des Anaxagoras noch mehr zurücktrat: an das Problem der einzelnen geistigen Individualität.

Wenn wir früher wiederholt betonen mußten, daß das Selbstbewußtsein des einzelnen Individuums innerhalb der griechischen Kultur noch eigenartig verschleiert blieb, daß der denkende Geist nicht auf sich selbst „reflektierte", sondern bis an die Grenzen seiner Welt hinausschritt, so ist dies nicht mehr zutreffend für diejenige Bewegung, aus der Sokrates herauswuchs, für die sogenannte Sophistik, in der das Selbstgefühl des Individuums bereits eine höhere Stufe erreicht hatte. Diese geistige Bewegung wird wohl von Platon zutreffend charakterisiert als die Vermittlerin

Digitized by Google

alles irgendwie Wissenswerten an weitere Kreise, als das Organ einer Erziehung und Bildung ohne höhere pädagogische Prinzipien, aber mit ausgesprochen praktischen Tendenzen; alles in allem als eine Erscheinung, die in die Epoche der Entstehung der eigentlichen antiken Demokratie gehört. Die Form der sophistischen Unterweisung: Beweisen, Überzeugen, Überreden, also Dialektik im wörtlichen Sinne des Gespräches, der Rede und Gegenrede in der Öffentlichkeit und im engeren Kreise, ist der Ausdruck eines gesteigerten Selbstwertes des Einzelnen, der seinen Geist, seine Rede (Logos), sein Meinen (Doxa) zum Ausdruck zu bringen sucht. Und wenn es bei Parmenides so schien, als wäre der Nus des Einzelnen und sein Zusammenhang mit dem „gemeinsamen", umfassenden Geiste gar kein besonderes Problem, als sei der gültige Gegenstand allem Denken unmittelbar gegeben, so droht jetzt umgekehrt der von dem Einzelnen gemeinte Sinn, die vielfältige Doxa der Individuen, sich selbstherrlich über die Wahrheit zu stellen: der Mensch wird das Maß aller Dinge; Gehalt und Bedeutung des Nusbegriffes wandeln sich nach der subjektiven Seite hin um, das Gemeinsame droht verloren zu gehen; kein von allen anerkanntes gemeinsames Gutes und Wahres bindet die Einzelnen zusammen, und nur der „natürliche" Zwang des Eigennutzes, kein sittlicher Grund scheint der bewegende Geist der einzelnen Seele zu sein.

Es ist die unvergleichliche geistesgeschichtliche Leistung des Sokrates, daß er nicht von diesem nun einmal erreichten Zustand des Zeitbewußtseins wieder zu dem ehrwürdigen Alten zurückstrebte, sondern gerade mit Hilfe dieses neuen Geistes der Zeit eine tiefere Begründung des Alten erzwingen wollte. Er stellte jedes Mittel der bereits entwickelten Wissenschaft und Rhetorik in den Dienst der einen Aufgabe: den Geist des Einzelnen aus seiner Vereinzelung zu befreien und ihn an dasjenige Ganze anzuknüpfen, das ihm durch den „Individualismus" zunächst gefährdet schien, an die Gemeinschaft des griechischen Stadtstaates, der Polis, die er in ihrer Blütezeit erlebt hatte, und nun zur Zeit ihrer Auflösung immer mehr in ihrer Idee zu erfassen lernte, in ihrer geistigen Wirklichkeit, die über ihrer zufälligen Erscheinung stand und so eine Norm abgab, nach der jeder in seinem Tun die wahre Polis und damit sein wahres geistiges Selbst verwirklichen sollte. Mit dieser Wendung trat dasjenige Mittel zur Verknüpfung des einzelnen Geistes mit dem allgemeinen, das schon Herakleitos und Parmenides erkannt hatten, die Sprache, beherrschend in den Mittelpunkt. Der gegenständliche Geist und der des Einzelnen wird in

Digitized by Google

dem Begriff einer Gemeinschaft, die sich durch die Sprache „mit Geist" (Nus), Sinn und Bewußtsein wissend verständigt, in einer neuen Einheit aufgehoben. Das Werkzeug, das diese Verständigung zu einer Erweckung des denkenden Geistes im Mitunterredner machen sollte, war die sokratische Frage. Jeder sollte in sich selbst den Geist lebendig machen, der ihn an das Allgemeine knüpfte, er sollte nicht nur fremde Meinungen wiedergeben, sondern in sich selbst das Vermögen der wirklichen Sinngebung, der Erfassung eines Zusammenhanges entdecken — darum die stete Versicherung des Sokrates, daß er selbst nichts wisse, daher sein Zweifel an jedem eigenen Wort. Denn bei jedem Versuch, sich zu verständigen, kann das Wort des Sprechenden leere Phrase für den Hörenden sein; ob der Zuhörer das Zeichen des Wortes mit seinem Sinn erfüllt, kann im letzten Grunde der Redende nie wissen; das einzige, aber auch nicht völlig sichere Mittel ist die von Sokrates zur höchsten Virtuosität ausgebildete Methode eines ununterbrochenen Wechsels von Hören und Sprechen.

Sokrates durfte dieses Prinzip, in jedem Einzelnen den eigenen Geist aufzuregen, deshalb auf die Spitze treiben, weil dasjenige Allgemeine, das er dem Einzelnen durch alle Zweifel hindurch schließlich als verbindliche Norm, als erkennbare Wahrheit zeigen wollte, seiner Meinung nach jedem redlichen Streben zugänglich war und der Einsicht jedes Einzelnen zugemutet werden konnte. Immer wieder läßt Platon seinen Sokrates versichern, daß es „nichts Neues", daß es etwas ganz Selbstverständliches, „Abgedroschenes" wäre, was er von dem Einzelnen verlangt: sich bei allem, was man in Frage und Antwort spricht, etwas zu denken; Logos heißt ja bei den Griechen stets auch das mit dem Wort Gemeinte, sein Sinn. Und dieses Etwas, das in dem verständigen Gebrauch der Sprache durch die Worte „gesiegelt" wird, dieser Logos, diese „Rechenschaft", die man über das Gemeinte gibt, jener im Sinne des Herakleitos gemeinsame Logos, der alles Tun und Geschehen regelt, er enthüllt in steigender Klarheit eine wirklich geistige Welt, einen Kosmos möglicher Bedeutungen. Jetzt ist der Schritt in der Entwicklung des Geistbegriffes getan: das Feuer, das Warme, das Gleiche, Gute, Gerechte — sie alle sind eine Einheit und Ganzheit dadurch, daß das, was die verschiedenen Seelen über sie meinen, zur Einheit gebunden wird in dem unerschöpflichen Verständigungsprozeß des wirklichen Lebensablaufs. Gewiß standen die Bedeutungen, auf denen die Gemeinschaft zunächst beruhte und deren einheitlicher Sinn durch die sophistische Dialektik am meisten gefährdet war, die des Guten und

Digitized by Google

Gerechten, Schönen und Nützlichen, der Tugend (Arete), der Stadt selbst (Apol. 36 c), des Menschen im Vordergrunde der Bemühungen des Sokrates; wenn hierüber die Menschen nicht dasselbe meinten, so konnte keine geistige Gemeinschaft bestehen, die sich aus innerer Kraft zusammenschloß, sondern nur eine Herde, die durch äußeren Zwang und niedere Klugheit sich in eine scheinbare Gemeinsamkeit fügte. Doch gerade aus dem Gedanken einer Verständigung überhaupt folgt, daß sie sich schlechterdings auf alles Gemeinte erstrecken muß, kraft des Zusammenhangs, in dem im Geiste alles steht — im Denken des Einzelnen und in dem Reiche der sachlichen Zusammenhänge, dessen Abglanz die Sprache ist und zu dem ihr Gebrauch hinleitet. So liegt in dem von Sokrates so oft als einfältig bezeichneten Ausgangspunkt seines Logos, in der lebendigen Sprache, bereits die Aufgabe beschlossen, die Platon als das Vermächtnis des Sokrates verstand: den gesamten Natur- und Kulturbestand, der in der Sprache zuerst sich gliedert, zu einem Systeme in sich begründeter reiner Bedeutungen durchzubilden.

Doch der Weg zu diesem Ziel vollzog sich langsam und schrittweise; denn der Ausgangspunkt des sokratischen Denkens, die Prüfung der unmittelbar auf die Tat, die politische Arete sich beziehenden Begriffe des Gerechten, Guten und Schönen erforderte eine unaufhörliche Untersuchung und Begründung gerade unter dem Gesichtspunkte des Geistbegriffes. Es hatte sich gezeigt, daß die Doppelnatur des Geistes, seine Wirklichkeit und seine Gedachtheit, das stete Ferment der weitertreibenden Entwicklung war. Das Geschehen einer sittlichen Tat, das heißt die Bewegung zu einem festen, unverrückbaren, dauernden, ja ewigen Ziel, das wird nunmehr das Thema der sokratisch-platonischen Philosophie, und zwar in einer Tiefe, die die einzelne sittliche Tat unter derselben Norm, derselben Regel zu verstehen und zu begreifen nötigt wie die Schöpfung der Welt aus dem Geiste Gottes. Man kann den Sinn des sokratischen Philosophierens nicht ärger mißverstehen, als wenn man seine Frage nach dem Gerechten und Guten als das Suchen nach einer Wortdefinition deutet und sich dann überlegen wundert, wie denn dem Wissen einer solchen Definition — und gar einer nicht vollständig erreichten! — eine so unwiderstehliche Macht beiwohnen könne, daß das Wissen sich zwangsläufig in die Tat umsetze, so daß niemand „freiwillig" fehle. Für Sokrates gab es nur ein Wissen, und das ist die Tat selbst, wie er sie im Leben und Sterben vollzog. In der Besinnung, Phronesis, die er in dem andern zu erwecken suchte, sollte dieser nicht eine schöne Formel finden, sondern er sollte eine

Digitized by Google

Quelle unerhörter Energie in sich selbst entdecken, sein eigentliches Selbst, seinen Geist in der vollen Bedeutung, die wir bei den Früheren als die wirksamste Kraft und das eigentliche Wesen des Menschen kennengelernt haben. Dieses sein Wesen kann er nur in der Gemeinschaft, in der Polis verwirklichen, indem er diese Gemeinschaft in seiner Wirkung auf sie und sich selbst in der Gegenwirkung der Gemeinschaft aufbaut und gestaltet.

Für diesen Geistbegriff, den Sokrates lebendig verkörperte, bildete Platon die an philosophischem Gehalt unerschöpfliche Idee des Guten aus, in der das innerste Wollen des Menschen mit seinem innersten Müssen zusammenfällt. Die Entwicklung dieser Idee vollzog sich, indem sie allmählich den gesamten Weltbegriff des vorsokratischen Geistes in sich aufnahm, mit neuen Gehalten erfüllte und ihn vor allem zu reinerer Geistigkeit erhob. Das Mittel dieser Vergeistigung ist die volle Durchdringung der Wirklichkeit mit demjenigen Element, das den parmenideischen Geistbegriff auszeichnete, jener ursprünglich mathematisch geläuterten, ideellen Anschaulichkeit; die Begriffe des Maßes (Metron), des Angemessenen (Symmetron) und der gestaltenden Grenze (Peras) werden für die Erfassung der wirklichen Ordnung der Mannigfaltigkeit der Welt, des Kosmos, ausgebildet. Die Verständigung, die Sokrates zunächst aus der Sprache herleitete, wird nun zu der die innere Wirklichkeit der Welt erfassenden Dialektik der Wissenschaft. Wie die Sprache für Sokrates kein leeres von dem Einzelnen nur mit seinem Sinn erfülltes Wort war, sondern der gemeinsame Logos, der Wesen und Kraft — den Geist — des Menschen zur Wirksamkeit entband, der ihn zu wissendem Tun, zu tätiger Selbsterkenntnis „mit göttlichem Zwange" führte, so ist die platonische Wissenschaft kraft ihres innersten Wesens, des Welt- und Geistbezuges der Idee des Guten, unmittelbar „Paideia", was für den Griechen nicht nur Erziehung, Bildung, Unterricht in Einem, sondern zugleich Lebensgestaltung und Verwirklichung der wahren Gemeinschaft bedeutet. So ist die Idee des Guten der Inbegriff des Wissens, der Wissenschaft und der Politeia zugleich, jener den Geist des Menschen verwirklichenden Gemeinschaft im Sinne sachlicher, gegenständlicher Verständigung. Der so erzogene Mensch weiß, was das Gute ist, wozu alles gut ist. Oder anders: indem er die Arete, die Gedeihen, Glück und Wesen eines jeglichen Dinges bewahrende Kraft (Soteria) weiß, verwirklicht er zugleich seine eigne Arete in der ewigen Gegenwärtigkeit des alle Formen bestimmenden Geistes.

Digitized by Google

V

Es gibt kein andres Mittel, diesem notwendig blassen, allgemeinen Bilde des platonischen Geistbegriffes etwas von Platons Farbe zu verleihen, als sich des von ihm selbst gestalteten Gedankenzusammenhanges wenigstens im Hinblick auf einen seiner Dialoge zu erinnern. Wenn hier der Phaidros zu diesem Zwecke gewählt wird, so geschieht dies aus zwei Gründen; einmal schließt sich der Gedankengang dieses scheinbar so zwiespältigen Dialoges gerade durch die Beziehung auf den Geistbegriff, wie er sich hier dargestellt hat, zu überraschender Einheitlichkeit zusammen, während umgekehrt die aus Platon neu gewonnene Einheit geeignet ist, den Gedankengang des fragmentarischen parmenideischen Lehrgedichtes ergänzend zu bestätigen. Zweitens zeigt diese wechselseitige Erhellung des Phaidros und der parmenideischen Lehre an einem Beispiel, wie in Platons Geiste die Vergangenheit des griechischen Denkens zu neuer Einheit lebendig wird.

Wenn wir noch einmal die Hauptfragen zusammenfassen, in die sich für die Griechen das Problem des Geistes zerlegte, so sind es folgende: Wie verhält sich das Geistige zum Ganzen der Welt? Wie ist die Seele des Einzelnen mit dem allgemeinen Geiste schlechthin verbunden, wie der einzelne Denkakt der einzelnen Seele, die Doxa, mit der Wahrheit des Geistes? Worauf beruht die Verständigung der Einzelnen untereinander über das Allgemeine, Gemeinsame? Wie verhält sich das Ruhende, Einige, Unveränderliche zu der ordnenden Bewegung, in der ein gegliederter Kosmos notwendig zu denken ist? Wie sind die beiden letzten Fragen aufeinander zu beziehen, das heißt: wie spiegelt sich in der dialektischen Bewegung der Seele die ordnende Weltgestaltung des Nus wieder? Oder anders gewendet: wie geht der Nus, als Einheit der Natur gedacht, zusammen mit seiner andern Seite, der sich im Wissen der gemeinsamen Wahrheit gestaltenden Gemeinschaft?

Das Thema des Phaidros stellt sich zunächst als Reden über den Eros dar; die Rede (der Logos) und der Eros, werden gleichmäßig zum Gegenstand der Erörterung gemacht. Hierin sieht man immer die eigentliche Schwierigkeit, den Dialog als Ganzes zu begreifen. Hinter beiden Themen zeigt sich bald das tieferliegende Problem: beides, Logos als sinnvolle Rede und Eros sind die Mittel, die Seelen zur Gemeinsamkeit zu verbinden, sie also mit dem Geist, mit der geistigen Gemeinschaft zu verknüpfen. Logos bedeutet nüchterne Verständigung, Eros eine andere: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων,*

Digitized by Google

Freundes Besitz ist gemeinsam; mit diesen Worten, mit gemeinsamem Gebet, Verbundensein in der Beziehung auf höhere Mächte, schließt der Dialog. Die völlige Verschiedenheit beider Verständigungsweisen, damit der veränderte Ton der beiden Teile des Dialoges, des den Erosreden und des der Redekunst im weitesten Sinne gewidmeten, wird von Platon erst aufs höchste gesteigert, um sie doch in dem Gemeinsamen, der Ver-geistigung und Be-geisterung der Seele zu einer Einheit zu zwingen. Der Eros wird nicht, was vielleicht nahe läge, zur Sympathie herabgestimmt, die die Verständigung erleichtert, sondern zur Mania, zum Wahnsinn gesteigert; man soll sehen, daß der Eros wie der weissagende Wahnsinn der Sibyllen und Priester die Seele über sich hinausführt, in einen höheren kosmischen Zusammenhang einordnet und sie unter eine umfassende Gesetzlichkeit stellt. Der ganze Dialog strebt nach stärkster Entfaltung aller Motive; die niedrigsten Formen der Erotik, der Rhetorik werden berücksichtigt, selbst der abergläubische Zauber, der das Weltgeschehen durch irgendwelche Mittel zu ergründen, vielleicht gar zu bestimmen sucht. So schließt sich gerade an die Erwähnung der Wahrsagekunst der große Seelenmythos an, der den wahren Geist- und Weltbegriff entwickelt. Die Paradoxie von Bewegung und Stillstand, von Sein und Werden wird hier entfaltet und überwunden. Die Seele ist der ewig sich selbst bewegende Quell alles Lebens; wenn er versiegte, müßte die ganze Welt, der Himmel und alles Werden in sich zusammenstürzen. Aber gerade diese Kraft der Bewegung, die Sehnsucht nach einem Ziel, erhält die Seele immer wieder durch den Anblick eines umfassenden Ruhenden, Unveränderlichen, zu dem sie sich auf ihrer Wagenfahrt erhebt. Dieses Sein, wie es nun geschildert wird (247 c), ist die getreueste Nachbildung des eleatischen Seins und ist durch den Zusammenhang, in dem es hier im Phaidros erscheint, die beste Bestätigung jener oben gegebenen Deutung des parmenideischen Seins als der Grenze (des Peras) der sichtbaren Wirklichkeit, an der die Schau des Nus einsetzt und der ins Endlose schweifenden Vorstellung auf Grund der sich selbst bestimmenden Kraft des Geistes Halt gebietet. Dort nährt sich die Seele am Nus. Dort erfüllt sie sich mit der Kraft der Formung und Gestaltung beim Anblick der Schönheit, um nun, sich durch die Verbindung mit dem Leiblichen gliedernd und vereinzelnd, den Kosmos zu durchwalten und ihn in seiner Ordnung zu bestimmen. Die Seelenvorstellung dieses Mythos, diese „ganze Seele", muß notwendig schwanken zwischen dem, was man Weltseele nennt, und der einzelnen Seele; deshalb glaubte Platon

Digitized by Google

hier der uralten Vorstellung von der wandernden Seele nicht entraten zu können. Noch ein anderes Moment aus älteren Vorstellungen drängt sich hier hinein: Platon spricht gelegentlich von einer Schuld, die die Seele aus dem Licht des wahren Seins in die Welt des Leiblichen stürzen läßt; aber über diesem Gedanken baut sich der echt platonische auf, daß es das Wesen der Seele ist, alles Irdische zu gestalten; daß sie in sich selbst die Kräfte trägt, die sie zugleich nach oben und nach unten ziehen: die Kraft des Eros als das Band, den Syndesmos von Nus und Doxa. In immer neuen Wendungen versichert sich Platon dieser Verbindung des Geistes mit der Seele. Der Liebende liebt in dem Geliebten nicht diesen selbst, sondern durch ihn hindurch den Gott, dem beide einst in der Präexistenz, bei der Fahrt um den Himmel vor ihrer Einkörperung in einen sterblichen Leib folgten. In der Nachahmung dieses Gottes gestalten nun beide einander, und führen ihr Wesen über sich hinaus zu ihrem gemeinsamen höheren Selbst, zu ihrer höheren Natur.

Doch diese Gemeinschaft des Geistes soll nicht auf Ekstase beschränkt bleiben; die Entwicklung des „pneumatischen" Geistes, so sehr sie von den platonischen Antrieben gespeist sein mag, verfehlt die „idealische Nüchternheit" (W. v. Humboldt), die Platon nun im letzten Teile mit allem Nachdruck gegen die leuchtenden Farben des Mythos stellt. Dieser Eros muß zugleich auch sachliche Verständigung, Erziehung, Belehrung sein. Jede Kunst der „Seelenführung", vor allem auch die Kunst bildenden und leitenden, wahren Führertums in der politischen Gemeinschaft, muß die Natur des Geistes, des Alls kennen — ohne die Kenntnis des anaxagoreischen Nus hätte auch Perikles jene Kunst nicht besessen —, aber sie muß vor allem die Dialektik beherrschen, die wissenschaftliche Erfassung der Weltordnung. Das methodische Mittel, die dialektische Teilung der Wirklichkeit, wie sie die Dialoge Sophistes und Politikos ausbildeten, wird deutlich im Hinblick auf den Begriff entwickelt, der sich als das Erbe des eleatischen Seins darstellte, den des Unteilbaren. Parmenides — Zenon — Demokritos, diese Entwicklungsreihe wird im platonischen Geistbegriff neu gestaltet. Die Auseinandersetzung mit Demokritos, das große Thema des späten Platonismus, zeigt, daß Platon den Begriff einer strengen Wissenschaft, die ihre Meinung unabhängig von der Deutung und dem Meinen des Einzelnen zu begründen sucht, in seine Paideia aufzunehmen bereit war. Doch die Gefahr des Buchstabenwissens, der Vereinzelung des Gewußten und seiner Geist-

Digitized by Google

entleerung hat er im Phaidros deutlich geschildert. Und so schließt dieser so reiche Dialog mit dem Hinweis auf eine lebendige Gemeinschaft der Forschenden, wie sie Platon in seiner Akademie vorschwebte, die ihren Worten aus dem gemeinsamen Geiste stets Sinn zu geben imstande ist; für sie ist alles Wissen Paideia in dem unvergänglichen Sinne dieses griechischen Wortes, Erziehung, die keine Angelegenheit der Schule, sondern Kulturgemeinschaft bedeutet und durch alle Zeiten ein Band aller wahren abendländischen Bildung geworden ist. Dieser Geist hat bisher alle Zeiten überdauert, weil nach der tiefen Lehre griechischer Philosophie er selbst Leben ist: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. Daß er je stirbt, auch in den Tagen, die sich ihm entfremden, ist nicht zu befürchten, eher daß diese einst aus der Reihe lebendiger Zeiten gestrichen werden.

Digitized by Google

KLEINIGKEITEN AUS ALT-ATHEN

ZWEI BEMALTE TONGEFÄSSE DES BERLINER MUSEUMS

VON

ROBERT ZAHN

Wohlriechendes Salböl bargen einst die beiden hübschen Erzeugnisse der attischen Töpferkunst, die wir nach photographischen Aufnahmen in natürlicher Größe hier wiedergeben. Auch ihre feine bunte Wirkung soll durch die farbigen Tafeln dem Beschauer vermittelt werden. Von dem Dufte der Füllung, der den Besitzer oder die Besitzerin ehedem ergötzt hat, ist auch die letzte Spur längst verschwunden, an der eleganten Gestalt und dem reizenden Schmuck der Gefäße selbst dürfen wir uns heute noch erfreuen. In der Form und nach dem Inhalte der Darstellung sind sie verschieden, aber nahe verwandt in der Technik. Sie gehören zu der selteneren Art, bei der die Oberfläche zum größten Teile mit einem gelblichweißen festen Überzuge versehen ist. Nur an der Mündung und unten, in schmalen Zonen, schaut die natürliche schöne gelbrote Farbe des attischen Tones durch, in feinem koloristischem Gegensatze zu dem hellen Grunde. Dieser trägt nun den teils in Strichen, teils in gedeckten Flächen gegebenen Schmuck. Die der griechischen Vasenmalerei seit alters eigene merkwürdige Glanzfarbe erscheint dabei nicht nur als tiefes Schwarz. Schwächere oder stärkere Verdünnung des ausgezeichneten Stoffes liefert Töne von Dunkelbraun bis zu Braunrot und Gelb, und diese dienen teils zur Wiedergabe nur zart sich abhebender Formen, etwa des leichten Faltengekräusels des Gewandes, der sanft bewegten Oberfläche des menschlichen Körpers, teils auch zur malerischen Behandlung oder zur Füllung ganzer Partien der Figuren. Wir mögen so diese Bildchen mit neueren in chinesischer Tusche oder in Sepia ausgeführten lavierten Zeichnungen vergleichen. Aber während bei diesen e i n Ton durch verschiedene Grade von Hell und Dunkel sich bewegt, bietet uns der alte Künstler eine Buntheit, der wir zunächst nicht ansehen, daß sie nur mit einer Malfarbe erreicht ist.

Digitized by Google

Das erste Stück (Taf. 28. 29), in Tanagra gefunden, hat länglichen, schlauchförmigen Körper, ohne Fuß, kurzen Hals und ebene, runde Mündungsscheibe, die nach dem Ausgießen eines Teiles des Inhaltes mit der Hand bequem abgewischt werden konnte. Die massiven kleinen Vorsprünge unterhalb des Halses sind Überbleibsel der Ösen für die Tragschnur. Man bezeichnet diese Gefäßform mit dem Namen Alabastron nach dem zur Herstellung besonders häufig verwendeten Materiale, dem halb durchscheinenden, oft hübsch geäderten Alabaster, der auf der Drehbank bearbeitet wurde.

Die eine Seite zeigt die trefflich gezeichnete Aktfigur eines Jünglings (Taf. 29). Der Körper ruht auf dem in voller Vorderansicht gegebenen linken Beine, während das andere leicht vorgesetzt ist. Die linke Hand hält den geschulterten großen Krückstock, den damals Alt und Jung trug, die rechte zieht mit zierlicher Fingerhaltung kokett das Kopfband zurecht. Das Haar erscheint fast ganz als ungeteilte schwarze Masse, nur die feinen ins Gesicht fallenden Enden sind braun auf noch hellerer Untermalung. Eine Modetracht sind die vor dem Ohre niederhängenden Locken und die Reihe von Wickeln im Nacken. In gelblichbraunem Tone sind auch die Schamhaare gemalt. Schienbein und Knieschеibe, die stark sich abhebenden Muskeln der Brust und der Hüfte sind durch kräftige schwarze Linien hervorgehoben, helles Gelb dagegen umgrenzt die leichtere Schwellung der großen Muskeln an Bauch, Armen und Beinen und bezeichnet zahlreiche kleinere Einzelheiten, den Sägemuskel, die Brustwarzen, den unteren Umriß der Schlüsselbeine da, wo diese zusammentreffen, die Sehnen auf dem Rücken des von vorn gesehenen Fußes, die Linien auf der inneren Fläche und dem Rücken der Hände, die Begrenzung der Wange gegen Nase und Mund. Leider sind viele dieser dünn und fein hingesetzten Linien der photographischen Platte unerreichbar.

Während die Stellung der Beine und Füße, deren Richtungslinien ungefähr einen rechten Winkel bilden, und die Wiedergabe der von vorn gesehenen Zehen durch eine Reihe kleiner Bogen noch der Gewohnheit der altertümlichen Kunst entsprechen, weist die Zeichnung des Oberkörpers in gut gelungener halber Vordersicht schon deutlich auf die Zeit des freien Stiles hin. Mit einfachen Umrissen ist der Eindruck des Körperlichen erreicht. Die Umgrenzung der Muskeln des Bauches täuscht plastische Rundung vor, während sie auf älteren Werken meist einem flachen Ornamente gleich wirken. Gut dargestellt ist auch die Entlastung

Digitized by Google

ATTISCHES SALBGEFÄSS IN BERLIN

Digitized by Google

Digitized by Google

ATTISCHES SALBGEFÄSS IN BERLIN

Digitized by Google

Digitized by Google

des rechten Beines, dessen Fuß deutlich nur ganz leicht auftritt. Der Maler ist sich dabei bewußt, daß die Verlegung des ganzen Gewichtes auf das andere Bein auch eine gewisse Verschiebung der Muskeln des Rumpfes mit sich bringt. Andererseits werden diese zugleich wieder durch die starke Hebung des rechten Armes beeinflußt. Ein recht kompliziertes Problem!

Unser Jüngling ist von allerlei Geräten des Sportplatzes umgeben. Links oben hängt an der hinzuzudenkenden Wand eine mit Hakenkreuz gezierte Wurfscheibe, der Diskos, in der üblichen, mit großer Schleife geschlossenen Tragtasche, vor seinen Füßen liegen zwei Sprunggewichte (auf Tafel 28 rechts unten zu erkennen), hinter ihm gewahren wir die große Hacke, mit der man den Boden der Palästra lockerte. Der Junge will gerade den Turnplatz verlassen. Er hat für heute den Kreis der Übungen vollendet, mit Erfolg; seine Wange ist geschwollen von den kräftigen Schlägen des Faustkampfes. Stolz in noch unverhüllter Schönheit schaut er aus, wohl nach dem älteren Freunde, dessen Anerkennung er erwartet. Statt seiner tritt die Bringerin und Krönerin des Erfolges, Nike, selbst heran (Taf. 28). Als hehre Göttin führt sie das Szepter. Ihr feines Gesicht, dem des Jünglings ähnlich, hat doch weichere, rundere Formen. Die Lippen sind voller, schwellender. Das Haar, in lockere, wellige Strähnen geteilt und rückwärts gestrichen, ist hinten in einen kleinen Beutel zusammengefaßt, der wieder schopfartig aufgebunden ist. Nike trägt einen Chiton, das heißt ein aus dünnem, in feinen Falten brechendem Stoffe bestehendes Untergewand, dessen oberer umgeschlagener Teil als Überfall Brust und Rücken deckt, während der seitliche Überschuß zu weiten Scheinärmeln zusammengeheftet ist. Ein schräg über die Brust und die linke Schulter gelegter Mantel aus schwererem Wollzeuge vervollständigt die Kleidung. Diese sowie das Haar und die großen ausgebreiteten Flügel boten dem Maler mehr Gelegenheit, malerischen Neigungen nachzugehen, als die nackte Gestalt der anderen Seite. In der rechten Hand hält die Göttin einen kleinen Vogel vor der Brust, wie ein Attribut. Aber wir kennen ein solches von ihr nicht und müssen uns darum nach anderer Erklärung umsehen. Auf einer feinen rotfigurigen Amphora in Boston, von der Hand des sogenannten Kleophradesmalers, sehen wir einen jungen Palästriten in ähnlicher Haltung wie auf unserem Alabastron. Auch er hat den Stock geschultert, linker Arm und linkes Bein sind mit Siegerbinden umwunden, dazu aber trägt er am rechten

Digitized by Google

Arm angehängt noch einen Hasen. Ein Freund tritt ihm entgegen und bietet ihm einen Kranz. Ein anderer hat ihm gewiß den leckeren Braten als recht materielles, aber gar nicht zu verschmähendes Zeichen des Beifalles verehrt. Weiter zeigt uns eine Schale in Philadelphia aus der Werkstatt des Malers, dem wir die wundervolle Münchener Prachtschale mit Achilleus und Penthesileia verdanken, Nike, die mit ausgestreckten Händen auf einen Knaben zueilt und ihm einen kleinen runden Gegenstand — etwa ein Geldstück? — als Geschenk entgegenhält. Die Göttin erscheint also, wenn man so sagen darf, nicht in offizieller Mission, sie tritt an die Stelle des Liebhabers. Dem Reize dieser hübschen Jungen, die sie gar oft bekränzen muß, kann sie selbst auf die Dauer nicht widerstehen. Zarte persönliche Gefühle beseelen sie, denen sie auch Ausdruck gibt. Und so dürfen wir wohl auch in dem Vogel, den Nike auf unserem Fläschchen trägt, ein Angebinde für den Epheben sehen. Ein anderes niedliches Gefäß des Berliner Museums zeigt den schwebenden Eros, der zwei Vögelchen einem von uns zu ergänzenden geliebten Wesen entgegenstreckt. Hier beginnt schon die Entwicklung, die sich in der hellenistischen Kunst vollendet hat: die zierlichen Niken werden die weiblichen Gegenbilder der Eroten.

Im Verlaufe der jüngeren archaischen Periode der attischen Vasenmalerei läßt sich beobachten, wie manche Meister von den großen Kompositionen, die fast die ganze Oberfläche der Vase überziehen, abkommen und ihr Streben der Einzelfigur zuwenden, die den Blick des Beschauers nicht von der Gesamtform des Gefäßes ablenkt, sondern als vornehm zurückhaltender Schmuck sie gerade zur Geltung bringt. Bei dem schlanken Alabastron war solche Zier überhaupt die gegebene. Die beiden Gestalten, die sich auf seine zwei Seiten verteilen, fügen sich trefflich in den Gesamtumriß ein. Die Haltung des Jünglings in ihrer wundervollen Geschlossenheit legt den Gedanken nahe, daß nicht nur der Anblick der reichen lebenden Bilder der Palästra den Maler angeregt hat. Die Figur erscheint wie nach einer Statue gezeichnet, einem Werke, das im Motive der rechten Hand der Vorläufer einer bekannten Schöpfung polykletischer Kunst gewesen sein dürfte. Dessen Entwicklungsstufe mögen wir uns nach dem auf der athenischen Akropolis gefundenen herrlichen Knaben vorstellen, der mit guten Gründen der Schule des Kritios und Nesiotes, der Schöpfer der jüngeren Gruppe der Tyrannenmörder, zugewiesen wird. Die Aufmachung des Haares bei dieser Statue kann

Digitized by Google

uns auch die Form der eigentümlichen Wickel im Nacken des Epheben unseres Gefäßes veranschaulichen. Sein herbes, fast verschlossen anmutendes Gesicht mit den schmalen, aufeinander gepreßten Lippen, mit der eckigen, feingeflügelten Nase, deren wagrechter Kontur von der Spitze zur Lippe in feinem Bogen verläuft, führt uns noch mehr den bekannten blonden Jünglingskopf desselben Fundortes vor Augen (Abb. 1). Suchen wir endlich auch für die Nike nach einem Vergleichungsstücke der Plastik, so bietet sich ein drittes Marmorwerk von der Akropolis dar, die feine,

Abb. 1. Marmorkopf im Akropolis-Museum von Athen.

von einem gewissen Euthydikos geweihte Mädchenfigur. Die verschiedene Behandlung der Falten am Überschlage des Obergewandes und an der Knüpfung auf dem rechten Arme liefert uns auch eine hübsche Parallele zu der Zeichnung der entsprechenden Teile des Chitons auf unserem Gefäße. Daß diese Skulpturen, die in traurigen Bruchstücken auf uns gekommen sind, ein Opfer der Zerstörung der athenischen Burg durch die Perser im Jahre 480 geworden sind, ist eine mehr als wahrscheinliche Vermutung. Die Stilstufe der Werke wiederum verbietet, sie lange vor jenem Ereignis anzusetzen. Bald nach ihrer Weihung müssen sie unter den Streichen der Barbaren gefallen sein. Damit gewinnen wir aber auch

Digitized by Google

einen Anhalt für die Datierung unseres Gefäßes: um die Zeit der Schlacht von Salamis (480) mögen wir es ansetzen.

Läßt sich vielleicht auch die Person des Malers etwas schärfer fassen? Die schon früher von verschiedenen Gelehrten mit mehr oder weniger Erfolg geübten Versuche, auch die unsignierten attischen Vasenbilder des sogenannten rotfigurigen Stiles bestimmten Meistern zuzuweisen, haben zu einer Richtung der Forschung geführt, als deren ideales Ziel die Verteilung des ganzen Bestandes auf einzelne Hände bezeichnet werden kann. Der Führer ist jetzt der englische Gelehrte Beazley, der mit größter Kenntnis des Materiales und feinstem Stilgefühle diese Studien treibt und unlängst seine reichen Ergebnisse in einem deutsch geschriebenen Werke niedergelegt hat. Es zeigt sich, daß wir mit viel mehr Malerindividualitäten zu rechnen haben, als wir auf Grund aufgeschriebener Signaturen mit Namen benennen können. So haben wir denn wohl die Pflicht, auch für die Bilder unseres Alabastron die recherche de la paternité anzustellen. In Furtwänglers Beschreibung der Berliner Vasensammlung ist dazu bemerkt: „Stilstufe des Brygos", das heißt jenes geistreichen Malers, der die meisten den Namen des Töpfers Brygos tragenden Gefäße mit seinen Bildern geschmückt hat. Manche Züge erinnern allerdings an die Weise dieses Meisters, aber ihm selbst die Ausführung zuschreiben will Furtwängler mit seinem Urteil offenbar selbst nicht. Der Kopf des Jünglings mit seiner herben Grazie will gar nicht zu den von vibrierendem, fast nervösem Leben erfüllten Typen des Brygosmalers passen. Mehr erinnert er an die des Onesimos, eines Zeitgenossen. Die Zeichnung des Körpers weist uns nach einer von Beazley zusammengestellten Gruppe von Schalen, deren Bilder untereinander eng verwandt sind, aber nicht von einer Hand gemalt sein können. Mehrere Meister müssen in engem Werkstattverbande nebeneinander tätig gewesen sein. Diese Schalen reihen sich an ein Hauptstück an, einen schlanken säulenförmigen Untersatz im Berliner Museum, der einst einen fußlosen Kessel getragen hat. Er ist mit trefflich gezeichneten, ruhig stehenden Gestalten aus der Ringschule geziert und hat nach der bekannten Sitte der attischen Töpfer eine Inschrift, die den schönen Antiphon preist. Eine Schale dieser Gattung in Florenz, deren Außenseite mit Bildern aus der Theseussage geschmückt ist, mir leider nur durch schlechte Wiedergabe bekannt, scheint in den Kopftypen unserem Gefäße besonders nahe zu stehen.

Die zweite Vase (Taf. 30. 31), die dem bekannten Friedhof am Di-

Digitized by Google

pylon von Athen entstammt, unterscheidet sich bei aller technischer Verwandtschaft, die oben dargelegt worden ist, doch in einer Hinsicht von dem Alabastron. Bei diesem hat nämlich der Maler für die Linien des Umrisses und auch für einige der Innenzeichnung, wie gewöhnlich, das eigentümliche Werkzeug verwendet, das wahrscheinlich nichts anderes war als eine mit einem Stiele verbundene Borste. Es erlaubte haarscharfe, leicht erhabene Striche mit der zähen, glänzend schwarzen Farbe zu ziehen. Sind dazu noch ganze Teile der Zeichnung mit helleren Tönen gedeckt, wie bei der Nike, so gleicht das Bild einer getuschten Federzeichnung. Nur mit dem weichen Pinsel dagegen ist der Schmuck des zweiten Gefäßes hingesetzt. Es ist ein einhenkliges Krüglein, eine Lekythos. Die späteren Exemplare dieser Form mit ihren in zarten, matten, bunten Farben ausgeführten Szenen aus dem Totenkulte, die mitunter von ergreifender schlichter Schönheit sind, waren nur als Grabbeigaben bestimmt. Die älteren tragen Darstellungen aus Religion und Sagenwelt oder auch aus dem Treiben des Alltages und haben also den Lebenden wie den Toten gedient.

Unsere Lekythos zeigt uns nun ein Bild, das zunächst lebhaft an manches attische Grabrelief erinnert. Ein bärtiger Mann, beschuht und fast ganz in seinen Mantel gewickelt, dessen eine Kante mit Fransen geziert ist, steht, auf einen knorrigen Stock gelehnt, vor einer sitzenden Frau. Diese trägt einen dünnen Chiton mit weiten Halbärmeln, um den Leib geschlagenen dunklen Mantel und eine sorgfältig in Falten gelegte Haube, aber keine Schuhe. Sinnend blickt sie nieder auf einen Kranz, den sie graziös zwischen den Fingern dreht. Auf ihren Knien steht ein zahmer Vogel, der zutraulich und neugierig sein Köpfchen zu ihr erhebt, nach seiner Größe wohl eher ein Steinhuhn als eine Wachtel. Beide Vögel wurden ja gezähmt im Hause gehalten. Hinter ihrem Stuhle befindet sich der Korb für die Wollarbeit, links oben hängt an seiner Tragschnur ein Salbgefäß von der Form des oben besprochenen, rechts ein Spiegel. Eine längere, vom Kopfe des Mannes ausgehende Inschrift in zierlichen Buchstaben enthält eine Huldigung für die Schönheit eines gewissen Olympichos: *Ὀλύνπιχος καλός*, und über den Raum verteilte Worte: *καλός*, *ὁ παῖς καλός*, „schön ist der Junge", bekräftigen jene Bemerkung.

„Besuch im Frauengemach" hat man unser Bild überschrieben. Wir hätten demnach ein Ehepaar in traulichem Gespräche vor uns. Ich muß leider gestehen, daß mir der Herr den Eindruck eines nicht mehr ganz

Digitized by Google

jungen Lebemannes macht. Welche Rolle spielt überhaupt das Familienleben in der griechischen Kunst? Wir begegnen mannigfachen Szenen aus der Hochzeitsfeier, wir sehen weiter die trauernden Angehörigen um den Toten versammelt, wir beobachten Mütter in sorgender Beschäftigung mit ihren Kindern. Die Ehegatten vereint, dazu mitunter noch

Abb. 2. Bild auf der Schulter der Lekythos Taf. 30, 31.

weitere Glieder des Hauses erscheinen in den feinen Kompositionen der attischen Grabreliefs, aber diese Bilder sind beherrscht von dem Gedanken des Abschiedes von einer teuren Person. Ein besonderer Anlaß hat also den Kreis zusammengeführt. Nicht die behagliche Freude des Familienlebens an sich spricht aus diesen Werken. Die Darstellungen dagegen, die solche Gefühle wiedergeben, sind recht selten, und dabei hält die Deutung, die man einigen Vasenbildern in diesem Sinne gegeben hat, nicht

Digitized by Google

ATTISCHE LEKYTHOS IM BERLINER MUSEUM

Digitized by Google

Digitized by Google

ATTISCHE LEKYTHOS IM BERLINER MUSEUM

Digitized by Google

Digitized by Google

einmal stand. Jene trauten Szenen aus dem Heime des merkwürdigen ägyptischen Herrschers Echnaton, die das königliche Elternpaar in innigstem Zusammensein mit den kleinen Prinzessinnen zeigen, oder das reizende Bild des etruskischen Familienmahles aus der sogenannten Grotta dei vasi dipinti zu Corneto, das uns auch altrömische Sitte vor Augen führen kann, haben in der griechischen Kunst keine Parallele. Gewiß werden wir dem Griechen nicht jedes Gefühl für das Familienleben absprechen wollen, aber es kann ihn nicht so stark erfüllt haben wie andere Völker, etwa Germanen und Slaven. Hätte er sonst Eingriffe in sein Haus ertragen, dergleichen in stärkster Form die spartanische Verfassung enthält? Der griechische Mann lebt eben in der Öffentlichkeit. Zu Hause waltet seine brave Frau, sie schenkt ihm Kinder und sorgt für diese wie für sein Gut. Sie selbst ist für den Gatten gewiß ein teures, sicheres Besitztum, aber dieses wird gerade durch seine Sicherheit zur angenehmen, ruhigen Gewohnheit und bringt ihm weiter keine Zerstreuung und Anregung. Solche sucht und findet der Mann außerhalb, bei den gefälligen Mädchen, die der Grieche so zart mit dem Worte Hetaeren, Genossinnen bezeichnet. Mit verblüffender Offenheit wird dieses Verhältnis in der kulturgeschichtlich überaus interessanten Anklage gegen eine gewisse Neaira ausgesprochen, einer Gerichtsrede, die zufällig unter die Werke des Demosthenes geraten ist: „Die Hetaeren haben wir des Vergnügens wegen, die Ehefrauen zur Erlangung rechtmäßiger Nachkommenschaft und zu treuer Aufsicht über das Hauswesen." Jene beweglichen Wesen, die sich auf allerlei Kurzweil verstanden, musizierten, tanzten, munter plapperten, aber nicht selten auch gebildete, geistig angeregte Konversation zu machen wußten, daß selbst ernste Männer ihre Gesellschaft nicht verschmähten, sie boten dem Griechen die Befriedigung, die er daheim bei der biederen Gattin nicht fand, wohl auch gar nicht von ihr wünschte. Tritt nun das Familienleben in den Darstellungen der attischen Vasen, wie gesagt, auffallend zurück, so schildern uns die Maler um so häufiger, mit genauer Kenntnis und nach lebendiger Anschauung, das Treiben

Abb. 3. Bild einer Lekythos im Metropolitan-Museum in New York.

Digitized by Google

bei der athenischen Halbwelt in allen Einzelheiten, von der rohesten Befriedigung der Lust bis zum zartesten Flirt. Der Leser mag es mir verzeihen, wenn ich mit diesen Gedankenkreis auch unser niedliches Bildchen bringe. Der feine ältere Herr ist kein Neuling mehr. In vornehm lässiger Haltung und mit sicherer Überlegenheit blickt er auf das hübsche Mädchen vor ihm. Worum das Gespräch sich dreht, das kündet deutlich Eros,

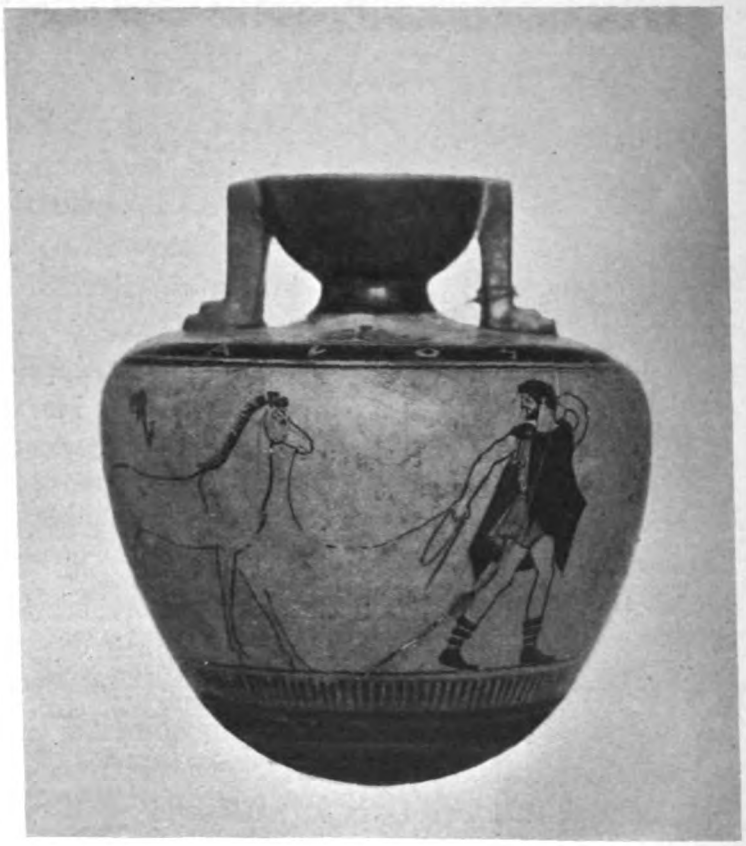


Abb. 4. Salbgefäß im Museum von Tarent.

der auf der Schulter des Gefäßes schwebt und große Ranken mit Palmetten und Blüten, den üblichen Schmuck dieses Teiles, gleichsam über das Paar hält (Abb. 2). Der antike Beschauer sah lebende Pflanzen auch in diesen stilisierten Gebilden. Die Dame empfängt zu Hause, darum trägt sie keine Schuhe. Der Wollkorb hinter dem Stuhle zeigt, daß sie häuslich und fleißig ist. Ihresgleichen lieben ja bisweilen auch mit den Tugenden der züchtigen Penelope zu kokettieren. Und die Herren

Digitized by Google

sehen gern im tändelnden Spiele das, was ihnen daheim, im Frauengemache, selbstverständlich und uninteressant erscheint. Noch ziert sich unser Mädchen. Wie verschämt sieht es nieder auf den Kranz in seinen Händen. Aber bald wird es ihn dem Verehrer aufs Haupt drücken. Eine reizende Rolle spielt wohl das Steinhuhn. Aus zwei hübschen Gedichten Catulls wissen wir, wie die zahmen Vögelchen von ihren Herrin-

Abb. 5. Salbgefäß im Museum von Tarent.

nen geliebt wurden. Ist etwa hier der Vogel das Angebinde des Bewerbers, durch das er sich eingeführt hat? Also der Postillon d'amour? Ein artiges Bildchen einer Lekythos des Museums zu New York (Abb. 3. Zeichnung wiederholt aus Sambon, La collection Canessa), das, wie wir noch sehen werden, in enger Beziehung zu unserem Gefäße steht, zeigt uns wieder eine Maid in ganz ähnlicher Haltung, mit dem Kranz in der Hand, neben dem Wollkorbe sitzend — nebenbei bemerkt gehört diese

Digitized by Google

Figur zum festen Bestande dieser Malerei. Ein Eros schwebt heran, um sie mit einer Binde zu schmücken. Neben ihm kommt sich das Steinhuhn recht überflüssig vor und trollt ärgerlich und schmollend ab.

Stil und Art der Zeichnung erlauben uns dem Maler unserer Lekythos noch ein zweites feines Gefäß zuzuweisen, nämlich das bauchige weißgrundige Salbfläschchen des Museums in Tarent, das hier in natürlicher Größe von zwei Seiten wiedergegeben wird (Abb. 4. 5). Es ist dem Preise des schönen Diogenes gewidmet. Διογένης καλός ist zweimal aufgeschrieben. Die Bilder sind durch senkrechte Mäanderborten von einander getrennt. Das eine zeigt uns einen attischen Ritter in der üblichen Tracht, mit kurzem Rock, auf der Schulter geheftetem dunklem Mantel, großem rundem Hut im Nacken und hohen Gamaschen. Hinter sich am Zügel führt er sein hübsches Roß, dessen Typus wieder an einige treffliche jungarchaische Pferdebilder, Marmorwerke von der athenischen Akropolis erinnert. Auf der anderen Seite steht ein sittsam in den Mantel gehüllter Knabe, zu dem ein bärtiger Mann lebhaft spricht. Ein zweiter Bewerber sitzt abseits, niedergeschlagen, bis zum Gesicht in den Mantel gewickelt, so wie die Kunst den trauernden oder grollenden Achilleus schildert. Der Verschmähte!

Das pikante Gesichtchen des Eros mit dem fast spöttisch emporgezogenen Mundwinkel verbindet aber unsere Lekythos auch eng mit einer großen Gruppe kleiner Gefäße, meist Lekythen. Das oben abgebildete Stück in New York gehört zu ihnen. Nach Beazley stammt der bildliche Schmuck aller von einem und demselben Maler, dessen Namen unbekannt ist. Er wird darum einstweilen nach einer Arbeit, einer Büchse in der Sammlung des Bowdoin College zu Brunswick in Nord-Amerika, genannt. Bei diesen Gefäßen handelt es sich meist um gefällige Dutzendware. Daß aber der Meister sich gelegentlich auch zu besseren Leistungen erhoben hat, beweisen die hier wiedergegebenen Stücke. Schließlich sei noch erwähnt, daß das Motiv des schwebenden Eros mit den Ranken in der Hand sich auf einem rotfigurigen Gefäße des Museums der Villa di Papa Giulio zu Rom wiederfindet. Auch die Zeichnung der Figur selbst ist sehr verwandt. Das Stück hat die seltene Form eines Knöchels und trägt die Töpfersignatur des Syriskos. Ein engerer Zusammenhang dürfte zwischen den beiden Werkstätten bestanden haben.

Die Lekythos ist etwas jünger als das Alabastron, aber die Zeit ihrer Entstehung liegt auch nicht weit entfernt von dem heroischen Kampfe,

Digitized by Google

den Griechenland, Athen voran, für seine Freiheit und Gesittung gegen Asiens Übermacht geführt hat. Man kann sich wundern, wie gering der Widerhall dieser Ereignisse bei der Kleinkunst gewesen ist. Es entspricht wohl einem tiefen Bedürfnisse des Menschen, wenn der einzelne in den bescheidenen, stillen Freuden des Lebens ein Gegengewicht gegen die allgemeine Erregung sucht. Dieser Zug macht sich auch in der unser Dasein freundlicher gestaltenden Bildnerei geltend. Vor hundert Jahren, als ganz Europa von Kriegen aufgewühlt war, blühte die behagliche, so friedlich anmutende Biedermeierkunst.

Digitized by Google

EIN WEG ZU CAESAR

VON

EUGEN TÄUBLER

Heilige Gefäße und die Dichter,
Worin der Wein des Lebens, der Geist
Der Helden sich aufbewahrt.
. . . . . .
. . . . . .
An solchem Stoffe wird zum Knaben der Meister.
Er soll im Gericht leben und bleiben?
Er lebt und bleibt in der Welt.

Hölderlin.

Seit Mommsens zauberhaftem Bild ist nichts geschaffen worden, was die Kraft gehabt hätte, zu überzeugen, daß der Verfasser — in welcher Perspektive immer — das Rätsel des Genius gestaltend empfunden hätte. In Einzelheiten ist die Erkenntnis über kleinere und größere Strecken hin erweitert worden, und anders als durch wissenschaftlich strenge Arbeit am Einzelnen wird sich das Einheitsgefühl mit Zeit, Wille, Handlung, Gestalt und Gehalt nicht entwickeln. Aber die Summe des kritisch Erkennbaren entschleiert nicht das Bild. Gewiß tut dies auch kein Blick, der sich von oben auf das Gebilde hinabsenkt. Das Geheimnis des Ahnens und Verstehens wächst aus dem Objekt heraus, und der schöpferische Durchbruch der Intuition ist nichts anderes als die überwältigende Wirkung des innersten Verbundenseins mit dem Objekt. Aber es ist nicht der willenlose und zeitlose Zufall, der an die große Anschauung heranführt. Es liegt nicht nur an den Männern: es liegt auch an den Zeiten, ob und in welchem Sinne eine geistige Wiedergeburt gelingt, und das Gefühl trügt wohl nicht, daß die Zeit für das Wiedererstehen eines Caesarbildes, für den zwingenden Ausdruck der Einstellung unserer Zeit zu Caesar noch nicht gekommen ist. Wem die Empfindung dafür fehlt, lasse sich durch Gundolfs Caesar-Buch überzeugen.

Caesar. Geschichte seines Ruhms. Nicht die Geschichte seines Lebens, sondern seines Fortlebens. Nicht nur ein Erbe, sondern der immer

Digitized by Google

wieder neu erworbene und gestaltete, immer wieder lebend gewordene Besitz der jeweiligen Gegenwart. Gundolf ist den Weg von Caesar bis zu unserer Zeit gegangen. Er ging einem Widerschein nach, in dem sich die Jahrhunderte spiegeln. Es muß für ihn bitter sein, die Frage zu hören: was kann der Philologe, der Historiker aus seinem Caesar lernen? Die Frage bleibt dem fern, was Gundolf geben und als Echo hören will. Aber sie kann nicht unterdrückt werden und es muß ihr gelingen, sich als legitim zu erweisen. Sie wächst nicht aus Gundolfs Buch heraus. Aber sie schmarotzt auch nicht am fremden Stamm, sondern hat eigenen Wuchs. Sie sucht durch Spiegelung und verglühten Schein hindurch das glühende Sein. Sie will wissen, ob der Weg durch die Jahrhunderte zurück uns Caesar nähern kann; ob das Durcherleben aller Visionen, in denen Caesar der Menschheit schreckende und beglückende Wirklichkeit wurde, uns innerlich freier machen kann für das Sehen des Urbilds, das dann so, wie wir es uns gestalten, wieder in die Reihe der für einen geistigen Augenblick wirklich gewesenen Visionen tritt.

Die Frage weitet sich. Sie gilt von allem, was einst im Geschehen lebendig war und nun als Geschichte in einer anderen Lebensform wieder lebendig werden soll. Aber ich verfolge die Frage nicht in dieser Allgemeinheit, sondern binde mich an Caesar und Gundolf: die stärkste Wirkung und die feinste Nachempfindung müssen am ehesten erkennen lassen, ob die Frage auf einen notwendigen Weg historischer Erkenntnis führt.

Wir hören Caesars eigene Stimme; nicht die eines Greises, der nur noch zurückblicken kann, nicht die eines Schöngeists, der für Stunden und Tage seinem harten Lebenswerk entflieht, sondern die Stimme des gebändigten Ungestüms, das sich in seinem Werke mit dem Schwert, mit dem Wort, mit der Feder handelnd offenbart. Das sind in den Kommentarien nicht Linien und Farben, die wir nur nachzuzeichnen und aufzuhellen hätten. Wie der handelnde Mensch sich sieht und gesehen werden will, mit der Orientierung auf ein politisches Ziel, und wie der eine Welt von Vorstellungen und Ideen aufbauende Historiker ihn sieht, mit der Orientierung auf das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit, von Zeit und Ewigkeit: das sind zwei grundverschiedene Anschauungsweisen, von denen sich die eine nicht ohne weiteres in die andere umsetzen läßt. Neben Caesar stehen die beobachtenden Zeitgenossen: Cicero, Sallust, Catull. Politischer Wille mischt sich und kreuzt sich freundlich und feindlich mit menschlichem Empfinden, Minuten und Sekunden schaffen suggestive Ein-

Digitized by Google

drücke, Augenblicksbilder beherrschen die Anschauung und Wertung des Ganzen, die Tatsächlichkeit wird vom Temperament gestaltet; der nachlebende Historiker findet nicht einen Stoff, den er nur zu durchdenken und zu formen hätte, sondern er muß den primären Stoff aus dem Moment heraus noch einmal durchleben und ihn in seiner doppelten Historizität auseinander lösen: erst wenn er die persönliche Akzentuierung, die Geburt aus dem Augenblick ganz erfaßt hat, ist er imstande, den Kern einer ideellen Tatsächlichkeit herauszuheben und zugleich die Akzentuierung als geschichtliche Tatsache eigener Art zu werten. Der Prozeß der Ablösung ist natürlich nur ungefährer und subjektiver Art. Schon bei ihm drängt sich in der Moderne Anschauung neben und gegen Anschauung. Nichts ist schlimmer, als die Anschauungen mit „richtig" und „falsch" gegeneinander auszuspielen. Die Mannigfaltigkeit ist notwendig; sie umspielt ja doch nur eine imaginäre Wirklichkeit (an die tatsächliche kommen wir nie heran) und ein Ende der Umbildung unserer Anschauungen kann es nicht geben. Gerade aus der Mannigfaltigkeit heraus wächst das Neue einer geschichtlichen Anschauung, das unser persönliches Eigen wird.

Am schwierigsten ist der Prozeß des Ablösens und Nachschaffens bei Caesar selbst. Man könnte glauben, Caesar sei für den Spürsinn einer Forschung, die ein verdächtigendes Vorurteil mitbringt, zu klar und aufgeschlossen, um mit dem großen und entscheidenden Auftakt seiner Taten und Berichte richtig verstanden zu werden. Auch wenn er — ein Exempel — ausdrücklich sagt, daß er im Gebiet der Segusiaver außerhalb der Provinz stehe (Gall. Krieg I 10, 5), soll er sein „widerrechtliches", weil nicht vom Senat genehmigtes Eindringen in das freie Gallien verschleiert haben. Hier wie sonst soll er zu seiner Rechtfertigung geschrieben und alle Künste des Verschweigens, des Verhüllens, des Zurechtrückens angewandt haben, um sich moralisch und rechtlich rein zu waschen. Man hatte Entscheidendes übersehen: Pompeius und Crassus, die beiden Mitspieler des Drei-Männer-Bundes, bekamen im Jahre 56 das Recht, nach eigenem Ermessen Krieg zu beginnen und Frieden zu schließen; also muß auch Caesar dieses Recht besessen haben. Er hat von seinen Kompetenzen nicht gesprochen. In „Historien" hätte ihre Erwähnung kaum gefehlt; in den „Kommentarien", die mit dem Aufbruch nach Gallien beginnen, hatten sie keinen Platz und ihre Erwähnung war auch überflüssig: über die rechtlichen Voraussetzungen seines Einbruchs in Gallien kann, soweit römisches Recht in Frage kam, in Rom kein Zweifel bestanden haben.

Digitized by Google

Wenn nun die kleinen Notizen über die Kompetenzen der Triumvirn zufällig nicht erhalten wären? Hätte dann Caesars Offenheit nicht genügt? Sprechen aus den Kommentarien nur die kritisch mehr oder weniger zugänglichen Einzelheiten? Erschließt die Einzelheit den Zugang zum Ganzen? Ist dieses nicht mehr als eine Summe von Einzelheiten? Haben wir nur diese zu kontrollieren und zu nutzen? Steigt uns aus dem Werke nicht der Mann entgegen? Der überwältigende Eindruck dieses Genius der Sachlichkeit kann uns gewiß nicht bestimmen, Zweifel zu unterdrücken und das Urteil im Einzelfall nicht lediglich von der historischen Erscheinung, von Wille, Tat und Wirkung abhängig zu machen. Aber wir können die historische Erscheinung nicht von der Persönlichkeit ablösen. Das Individuelle verknüpft sich mit dem Sachlichen, das Generelle mit dem Singulären: erst von und in der Persönlichkeit bekommt die historische Erscheinung ihren Maßstab und ihren Sinn. Und was von den Handlungen gilt, das gilt auch vom geschriebenen Wort, das bei Caesar zu ihnen gehört. Gewiß könnte uns der Eindruck von Caesar für die Frage, mit welchen rechtlichen Befugnissen Caesar die Grenze überschritt, nicht die kleinen Notizen über die Befugnisse der Triumvirn ersetzen. Aber es hätte nicht erst Caesars offenen Hinweises, daß er die Grenze überschritten habe, bedurft, um seinen Bericht auch ohne Kenntnis der rechtlichen Voraussetzung von verzerrender Verdächtigung frei zu halten. Gegen diese, die kritische Frucht eines bequemen nicht-Wissens, steht nicht nur die richtige Abschätzung der Machtverhältnisse, sondern auch der Eindruck der Persönlichkeit.

Sätze Gundolfs: „Caesars Schriften wollen wirken, nur wirkend konnte er denken. Sie werden dadurch nicht fragwürdig, wie man romantisch empfindsam oder altklug warnt, sondern wahrer. . . . Auch wo er Tatsachen preßt, waltet der werktätige Wille, der nur sieht, was ihm entspricht, nicht der nutzsüchtige Verstand, der es heimlich besser weiß." Caesar hat nicht nur gepreßt, sondern gegen Usipeter und Tencterer treulos gehandelt und darüber mit durchsichtiger Unwahrhaftigkeit berichtet. Er hat es wohl ohne seelischen Kampf getan, wohl mit denselben Gefühlen heiterer Verachtung und zweckbewußten Ernstes, mit denen er zunächst für seine Frau zeugte, um sie dann, da seine Gattin nicht einmal von einem Verdacht betroffen werden dürfe, zu verstoßen. Wie fern steht unserer Art des Empfindens oft der moderne Römer, wie fern erst der antike. Aber die dunklen Flecke geben Caesar nicht einer verallgemeinernden Ver-

Digitized by Google

dächtigung preis, die ihn als verschlagen sich windenden, ängstlich-mutigen Politikus und überhitzten Condottiere erscheinen lassen müßte. Wenn er Ludovico Moro gewesen wäre, so hätte er nicht als Kaiser von Rom geendet. Gundolf hat aus der Art, wie Caesar schrieb, den Maßstab gefunden, in derselben Zeit, in der sich mir für das entscheidende erste Jahr seines caesarischen Handelns und Berichtens die Hinfälligkeit aller Anklagen und Verdächtigungen ergab.

Der Einfalt Homers, der Schlichtheit Herodots steht die „männliche Willenshelle — — das Selbstgefühl der Person" gegenüber. Dilthey: „Betrachtet man die als Scipio Africanus gedeutete Römerbüste, so wird man überfallen von der Massivität und Wucht eines geborenen Königswillens, der alle griechischen Gesichter um ihn zusammendrücken zu müssen scheint." Gundolf: „Sachliche Kunst und persönliche Natur sind hier eines." „Gesamtstil des Römertums und persönlicher Stil des Genius," wie in der Schrift so in der Tat: „kein alexandrischer Drang ins Weite, kein achilleischer Heldenschwung". — „Das zähe tiefwurzelnde Wachstumsverlangen eines starken und festen Stammes, der zuständliche ‚staatliche' Kampf von Mensch mit Mensch und Tier und Erde, die triebhafte Sicherheit des Weitergreifens, Ausweichens, Aneignens und Eindringens, das Wechselspiel, womit er Luft und Boden sich dienstbar macht und ihnen dient — all diese Naturformen römischen Gemeinwesens werden in Caesar Geist, und der Wille, der von den Latinerfehden bis zu Pompeius die Mittelmeerländer durchgriff, klärt sich bei ihm zum Genie mit gesteigerter Schnelle, Weite, Wucht und Weisheit."

Gundolf spricht von seiner fröhlichen Ruhe, im Gegensatz zu der alexandrisch im Taumel endenden Leidenschaft Napoleons und der Skepsis und Ironie Friedrichs des Großen; von seiner majestätischen Grazie, erwachsen aus „dem tiefen Sachenernst, der gedrungenen Erdendichte seines Volkes . . . nur aus so massigem Grund konnte die Triebsicherheit, der Takt, die Gelassenheit gedeihen, der lange Atem voll Zucht und Glut. Doch ist dies römische Bauernerbe nur die Unterlage der Stärke, die zur heroischen Anmut, zum tätigen Adel gehört. Zum klassischen Menschen geläutert hat ihn erst Licht und Luft hellenischer Bildung."

Die gallischen Kommentarien: „Caesar spricht als Führer und Statthalter, der im Namen des Römervolkes Barbaren zähmt." Die Bücher vom Bürgerkrieg: Caesar spricht „als Herr des Reiches im Namen nicht nur seines staatlichen Rechts, sondern auch seiner durch Tat, Ruhm und

Digitized by Google

Einsicht befugten Person". („Die Demokratenmaske hat Caesar hier verschmäht und erst Historiker des 19. Jahrhunderts haben ihn so gewünscht.") Im Gallischen Krieg auch im Persönlichen durchsichtige Wahrhaftigkeit. Im Bürgerkrieg: gebrochene Linien, harte Ecken, die verzerrten Gesichter unfähiger Neider, über die sich in der Person des Einen das Schicksal türmt. So sollte Caesars Werk nach seinem Willen angesehen werden und weiter wirken. — — Ist das Geschichte? Beginnt schon hier die „Mythische Gestalt", in die Gundolf das Nachleben Caesars in der Antike zusammenfaßt? Ernst Bertram hat seinen „Nietzsche" den „Versuch einer Mythologie" genannt und einleitend jede biographische Form — sie beginnt jenseits des als reine Wissenschaft ausgegebenen, aber nur historiographische Unfähigkeit dokumentierenden Nacherzählens — als Legende bestimmt. Eine Stimme aus einem anderen Bereich geselle sich hinzu, nicht (wie sie sich gibt) als Rezept, sondern als feinsinnige Beobachtung eines Künstlers; Ferruccio Busoni: „Da es unmöglich ist, sich ein genaues Bild einer längst toten Person zu machen (selbst über die Mitlebenden erfährt man nichts Wahres), so ist es am besten, wenn das Publikum sich ein Ideal formt, das erhebt, und so an etwas Schönes glaubt. Die Legende scheint mir der verhüllte Drang zur Vollkommenheit zu sein." So ist Mommsens unverwelkliche und in ihrer Art geschichtliche Caesar-Legende entstanden. Unsere Aufgabe ist es nicht, die Gebilde historischer Phantasie zu zerstören, sondern sie in ihrer Historizität zu umgrenzen und (unabhängig von den Einzelheiten, die wir ihnen entnehmen, wovon ich nicht mehr spreche) als Versuche historischen Verstehens auf uns wirken zu lassen. Mögen wir uns noch so sehr von dem Bilde abwenden: daß es geschaffen wurde, daß wir es sehen, ist von Bedeutung; nicht nur von der Objekts-Bedeutung, daß damit eine Möglichkeit, mit welchem Erfolge immer, ausgeprobt und ausgeschöpft ist und daß die eigene Vorstellung sich an der anderen bricht und entwickelt. Das Bedeutendere, das sich an Gundolfs Weg durch die Jahrhunderte klärt und erprobt, liegt im Psychologischen, in den persönlichen Voraussetzungen für die Bildung der historischen Vorstellung, in den allgemeinen Voraussetzungen und Erscheinungsformen des historischen Bewußtseins. Es gilt insgesamt für die Stellung der Gegenwart, das heißt des gegenwärtigen Menschen zur Antike, daß wir ein unmittelbares Verhältnis zu ihr nicht gewinnen können. Wir bleiben Teil einer anderen Welt, von der wir uns nicht lösen können, wenn wir uns nicht etwa in die Antike wie in einen tiefen Brunnenschacht hinein-

Digitized by Google

stürzen und das Licht des Tages nur noch aus der Ferne als kleinen Ausschnitt sehen. Der Famulus Wagner wird auch im Fortleben Caesars nur die Fülle des Stoffs empfinden und Totes zu Totem tun. Ein lebendiges Verhältnis zur Antike kann sich aber nur dort entwickeln, wo der eigene Lebensdrang aus der eigenen Zeit heraus uns bestimmt, sie als lebendigen Teil einer ewigen, geschichtlich determinierten Gegenwart zu erfassen. Im einzelnen muß das Verhältnis der Nähe und Ferne verschieden sein. Die geschichtliche Vorstellung kann kaum jemals der unmittelbaren Gegenwärtigkeit des Bildwerks oder der mittelbaren des Schriftwerks nahekommen, kann niemals wie Bild und Buch das Gefühl eines in sich ruhenden und abgeschlossenen Ganzen erwecken. Aber auch bei dem unmittelbarsten Verhältnis steht zwischen dem Betrachter und dem Gegenstand ein Drittes: das was im Betrachter als Erbgut der Jahrhunderte und Teil seiner Zeit ruht, nicht nur im allgemeinen Sinn geformter und umgeformter Art des Sehens und Denkens, sondern in unmittelbarer Beziehung auf die Antike. Unbewußt und halbbewußt ruhen in uns Vorstellungen, Empfindungen, Einstellungen, von denen wir uns, wenn es überhaupt möglich wäre, nicht ohne Gefahr lösen können, von denen wir uns aber ebensowenig beherrschen lassen dürfen. Am unabhängigsten sind wir im Verhältnis zu den antiken Historikern und unseren modernen wissenschaftlichen Vorgängern. Ihnen stehen wir von vornherein mit wacherem Bewußtsein gegenüber als etwa der Renaissance, dem Humanismus, dem Klassizismus: Epochen, die aus anderen zeitlichen Bedingtheiten heraus einen großen Teil der Anschauungsformen geschaffen haben, mit denen wir die Antike sehen, und aus anderen als unseren kritischen Vorstellungswelten heraus einen großen Teil der Maßstäbe, mit denen wir unbewußt oder halbbewußt ihre Erscheinungsformen messen und werten. Die Abhängigkeit von diesen großen Epochen der Wiedergeburt und Neugeburt haftet nicht nur an den Einzelheiten, sondern am Geist der Zeit, und ebenso an der geschichtlichen Tatsächlichkeit dieser Epochen als schöpferischer Vorstufen unserer Kultur wie an ihrer kulturellen Gegenwärtigkeit in unserer Bildung. Diese Epochen können als Mittel unserer Bildung und Teil unseres Seins sowenig überwunden werden wie die Antike. Unser Kulturbewußtsein beruht in seinen höheren Lagen auf dem Gefühl ihrer uns immanenten Gegenwärtigkeit. Mit ihnen erneuert sich in uns immer wieder tausendfältig ihr Verhältnis zur Antike. Wir können es nicht ausschalten, ohne Schaden an unserer historischen Verbundenheit mit diesen

Digitized by Google

Epochen zu nehmen; aber wir müssen zu diesen, um ohne Verlust innerlich freier zu werden, einen differenzierten Abstand gewinnen. Steigerung der Verbundenheit und Steigerung des Abstands fallen in der historischen Erkenntnis zusammen. Die Wege zur Antike führen immer wieder über Klassizismus, Humanismus und Renaissance zurück. Unsere fortschreitende Verbindung mit der Antike muß mit dem sich steigernden Bewußtsein unseres Verhältnisses zu den großen modernen Epochen der geistigen Kultur verbunden bleiben.

Die trockene Deduktion wird in der Wirkung des Gundolfschen Buches lebendig. Die Jahrhunderte, die uns geschaffen haben, haben parallel das wechselnde Caesarbild geschaffen. Die größte geschichtliche Wirkung liegt im Persönlichen; nicht nur im biographischen Sinn: es gibt kein Verständnis der augusteischen Verfassung ohne Verständnis der Persönlichkeit des Augustus. Aber im Biographischen konzentrieren sich Gehalt und Wirkung am stärksten und der heroische Mensch steht über den Jahrhunderten wie das Gestirn, an dem die Menschheit in wechselnder Stellung immer wieder Richtung sucht. Alle geschichtlichen Bilder wandeln sich, aber nur in wenigen Bildern offenbaren sich die Zeiten; und nur von diesen wenigen können wir mit Gundolf sagen, daß „ihr ganzes Wesen erst zum Vorschein kommt, indem die Jahrhunderte es erwidern".

Die Antike hat in raschem Hinwegschreiten über die erdennahe Kleinmalerei der Zeitgenossen den Mythos vom göttlichen Julier geschaffen, der dann auch über den Bildern des irdischen Caesar steht. Im Gott ist das geschichtliche Leben zum Staats-Symbol erstarrt. Die Menschen lauschen ihm kleine und große Züge ab; sie häufen zu Füßen des Symbols Anekdoten auf, sie nutzen die anekdotischen Bilder als Paradigmen und schaffen damit einen geistigen Maßstab, mit dem nur noch der Abstand und nicht der geschichtliche Gegenstand gemessen werden kann. „Caesar ist der spätantiken Literatur entfremdet, der rückblickenden hellenistischen wie der vorblickenden christlichen. Die einen warben um homerische oder perikleische Vergangenheit oder um Geheimnisse aus dem Osten, die andern um himmlische Ewigkeit." Gundolf lenkt den Blick von der Literatur auf die plastischen Deutungen und Spiegelungen und auf die unmittelbar empfundene Gegenwärtigkeit Caesars in den Trägern der Gewalt. Im ganzen ein „Erlöschen seiner Gestalt in seiner Idee, das Verschwinden seines Wesens in das von ihm erschaffene Amt. Das ist ein Weg vom Altertum zum Mittelalter überhaupt."

Digitized by Google

Caesar endet in der Antike als „mythische Gestalt" und steht im Mittelalter als „magischer Name" wieder auf. Mit seinem Namen verknüpft sich das Römererbe, der nicht gesuchte und geschaffene, sondern zwanghaft übernommene Gedanke der Herrschaft über die christliche Welt. Mit der lebendigen Kraft seines Namens ist in Friedrich II. die erste Regung zur Renaissance erwacht. Die „rituelle Magie des Kaisernamens" schwindet allmählich. „Die Caesar-idee saugt fortan mehr und mehr ihre Kraft aus der wiedererwachten Empfänglichkeit für den weltlich großen Menschen."

Seit der Renaissance ist Caesar wieder eine geschichtliche Person geworden. Nun beginnt der Prozeß, der durch die Stufen der Entwicklung des modernen Menschen hindurchgeht und in unseren Vorstellungen mündet. Das letzte Spiegelbild, das einzige Vorstellungen von Caesar gestaltende Gegenwartsbild ist Napoleon. Ihm gehören die Verse Hölderlins. Mit ihm beschließt Gundolf die Geschichte von Caesars Ruhm (im Sinne schöpferischen, zu einem Mythos drängenden Gestaltwandels), „ohne die viel umfangreichere Geschichte seiner Berühmtheit im bürgerlichen Jahrhundert zu beginnen". Diesem Jahrhundert gehören die philosophische Deutung durch Hegel und die wissenschaftlich-legendäre durch Mommsen an und zuletzt Nietzsches in Zukunft und Vergangenheit gerichteter Blick auf den Caesar, den „herrlichsten Menschen".

Der Blick, der mit Caesar durch die Jahrhunderte geht, bringt innere Lösung. Aus der sich wandelnden Gegenwärtigkeit seiner geschichtlichen Existenz wächst uns Wirklichkeitsempfinden, Distanz und Maßstab zu. Die schöpferische geschichtliche Gestaltung ist von diesen Mitteln nicht abhängig; aber wenn wir Mittel suchen, die uns aus den Bedingtheiten und Gebundenheiten unserer eigenen geschichtlichen Existenz hinausheben, so gehört der Weg, der durch die Wirkungen des geschichtlichen Objekts hindurchgeht, dazu.

Das wissenschaftliche Urteil kann sich mit dem geschichtlichen Leben verbinden, kann es gestalten; aber das geschichtliche Leben geht im wissenschaftlichen Urteil nicht auf.

Er soll im Gericht leben und bleiben?
Er lebt und bleibt in der Welt.

Digitized by Google

DIE GRIECHISCHE TRAGÖDIE UND DAS TRAGISCHE

VON
PAUL FRIEDLÄNDER

Zweiter Teil

Sophokles ist nur um ein Menschenalter jünger als Äschylus, und die tragische Kraft dieses Schöpfers der Tragödie lebt ungemindert in ihm weiter. Aber wie viel sind schon einige Jahrzehnte in dieser vollströmenden Zeit! Der Ältere kämpft bei Marathon mit, Sophokles führt kaum erblüht bei der salaminischen Siegesfeier „nackt und gesalbt" den Festreigen. Marathonstreiter aber, die erschienen schon nach einem halben Jahrhundert den eigenen Landsleuten, wie aus anderem Stoffe und von unvergleichbarem Maß, und es bedeutet wirklich so gut wie alles, ob man jene Zeit als Mitstreiter und Führer der Geister erlebt hat oder ob man als Knabe in ihr aufgewachsen ist. Die Verschiedenheit der Sophokleischen „Antigone" und der „Orestie" ist gewiß eine Verschiedenheit der Individualitäten, die so gegensätzlich sind wie Michelangelo und Raffael, aber nicht minder der Zeiten, die von ihren beiden Dichtern ebenso bestimmt wie repräsentiert werden.

Man vergleiche eine Sophokleische und eine Äschyleische Tragödienrede als den kleinsten in sich geschlossenen Teil einer Szene. Bei Äschylus ist es ein Bergstrom, der oft über die Grenzen der Verse scheinbar regellos dahinfährt, prächtige und fremdartige Worte, mächtige Bilder und Metaphern mit sich führend. Hält man daneben ein ähnliches Stück aus einem Sophokleischen Drama, so erschrickt man wohl im ersten Augenblick, wie dünn und gedacht vieles erscheint gegenüber jenem urtümlichen Überschwang. Und man muß vielleicht erst eine Enttäuschung überwunden haben, um zu Sophokles durchzudringen. Dann aber sieht man, daß ein hoher Kunstverstand die Kraft des Flusses ebenso kühn wie genau in Stufen herabführt, und während er immer das Ganze im Auge hat, jedes einzelne Glied durch Symmetrie, durch Gegensatz, durch Gliederung, überhaupt durch das Gesetz einer überlegenen geistigen

Digitized by Google

Ordnung bestimmt. Und wenn man zuerst die Pracht und Großartigkeit der Rede vermißt, so wird man allmählich inne, wie Sophokles seine Worte zwar dem vornehmen Umgangston weit mehr annähert, aber durch ihren vollkommenen Zusammenschluß im Verse, durch leises Biegen und Vertiefen ihres gewöhnlichen Sinnes, man darf wohl sagen durch eine letzte Vergeistigung etwas durchaus Ebenbürtiges schafft.

Der Unterschied, der hier an einem einfachsten Stück „Form" aufgewiesen wurde, zeigt sich überall, in den Chören, im Bau einer Szene, in der Fügung des ganzen Dramas. Die Gestalten vor allem sind von verschiedenem Maß. Einen Äschyleischen Prometheus kann man nicht denken im Sophokleischen Werk, Klytämestra mit dem Blutstropfen auf der Stirn ist aus anderem Geschlecht als eine Antigone oder Elektra des jüngeren Meisters. Und könnte es scheinen, als würde ein Ödipus oder Aias neben manchen Personen der Orestie sich behaupten, so darf man nie vergessen, daß in ihr die Menschen einzeln eben gar nicht existieren, sondern als Teilkräfte innerhalb einer überindividuellen Tragik.

Und dazu nehme man, was alle Vergleichbarkeit vollends in Frage stellt. Äschylus hat die weite Form der Trilogie — gleichviel aus welchen Vorformen — geschaffen für die umfassende Verflechtung, in der er Tragik sah. Drei Tragödien hat auch Sophokles an den Großen Dionysien jeweils einstudiert nach der Regel des Festes. Und sicherlich hat er gewußt, die Dramen zueinander zu stimmen. Aber um so deutlicher und wichtiger wird nur, daß für ihn abgeschlossene künstlerische Einheit das Einzeldrama war, in sich ausgewogen, keines anderen bedürftig und das tragische Geschehen völlig umfassend.

Wir vergegenwärtigen den Kontrast, indem wir die „Elektra" des Sophokles mit ihrem Vorbild, dem Mittelstück der Orestie vergleichen. Beide Dramen haben dieselben Grenzen: hier die Heimkehr des Orest, dort den Vollzug der Rache an den Vatermördern, dazwischen das Wiederfinden der Geschwister. Bei Äschylus kommt Orest aus der Fremde zum Grabe des Vaters. Er tritt beiseite, als er Elektra nahen sieht, und nach kurzem geschieht eben dort die Erkennung. Danach entfaltet sich breit die tragische Tat. Bei Sophokles kehrt Orest aus der Fremde in die Heimat zurück. Er hört den Klageruf Elektras, und wir erwarten fast auch hier die Begegnung. Doch er zieht sich zurück, und erst gegen Ende des Dramas tritt er wieder auf und geschieht die Erkennung, an die sich dann rasch und knapp der Vollzug der Rache anschließt. Inmitten aber

Digitized by Google

öffnet sich weit der Raum zwischen jenem ersten Aneinandervorbeigehen der Geschwister und ihrer endlichen Erkennung. In diesem Raum steht Elektra. Auf sie konvergieren alle Linien. Und während sie bei Äschylus nur eine kurze Weile Mitträgerin jener überpersönlichen Tragik war, hat Sophokles sie zur Heldin dieser Tragödie gemacht.

Schon daran, wie sie bei beiden Dichtern auftritt, läßt sich der ganze Gegensatz ablesen. Bei Äschylus ist sie im Gefolge des Chores, bei Sophokles hat man sie schon gesehen und ihre einsame Klage gehört, als der Chor zu ihr tritt. Das ist durchaus symbolisch. Denn dort läßt sie zaghaft ihr Tun von den andern bestimmen, während sie hier den schüchtern mahnenden Frauen gegenüber sogleich die Herrschende ist. Und alle Warnungen und Tröstungen dienen nur dazu, um ihr Leid und ihre Mißhandlung, aber auch ihre Kraft zu offenbaren und ihren Widerstand noch zu stärken. Wenn sie alles gesagt hat und mit den Worten schließt:

In solchem nun, ihr Lieben, ist nicht tugendsam
Noch fromm zu sein gegeben. Wer im Argen ist,
Dem ist ein schweres Müssen, daß er Arges übt!

da ist offenbar, wie hier ein harter Mensch geworden ist. Nicht das Werden zeigt der antike Dichter, sondern das Gewordensein und das Sein.

Klytämestra war bei Äschylus eine das Drama weithin beherrschende Kraft. Bei Sophokles ist nicht der Chor von ihr geleitet, schickt sie nicht den Ägisth in den Tod, tritt sie nicht dem Orest gegenüber. Ihr Gesicht ist sozusagen ganz allein der Elektra zugewandt. Sie läßt wohl durch die jüngere Tochter Opfergaben zum Grabe Agamemnons bringen. So oder ähnlich gebot es der Mythus. Sonst aber verkörpert sich in ihr das feindliche Schicksal für die Heldin in dem doppelten Sinne, daß diese von ihm bestimmt wird und ihm zugleich widersteht, daß es sie hart macht, aber hart gerade zum Widerstand. Das spricht sie selbst gegen die Mutter aus:

So ruf mich in die Menge, wenn du magst, als schlecht,
Als mundgeschwätzig oder bar jedweder Scham.
Denn wenn ich solcher Werke kund geworden bin,
Mag ich wohl deinem Wuchse keine Schande tun.

Es ist ein weit geschwungener, zweigipfliger Akt, der Mittelakt des Dramas, in dem allein Klytämestra gezeigt wird. Zuerst hat sie einen Redekampf mit Elektra, viel weiter ausgebreitet, aber doch von fern vergleichbar jenem Kampfgespräch mit Orest, das Äschylus ihr gibt. Und dann

Digitized by Google

empfängt sie die Botschaft vom Tode des Sohnes, wieder vergleichbar jener Szene, in der Orest selber ihr seinen Tod zu melden kommt. Die Unterschiede können hier auf sich beruhen: daß Sophokles Mutter und Tochter nicht wie Äschylus Mutter und Sohn in knappem Redegefecht, sondern erst in langer, scharf kämpfender aber zugleich ausführlich argumentierender Rede und Gegenrede gegeneinanderstellt; daß er dann den Tod des Orest breit und mit erschütternder Anschaulichkeit berichten läßt; daß schließlich seine Klytämestra den Gewinn, von drohender Gefahr befreit zu sein, und den Schmerz über den Verlust des eigenen Kindes als einen zuerst unausgeglichenen Widerstreit empfindet. Das Wichtigste ist für uns, daß vor Elektras Ohren Klytämestra die Todesnachricht empfängt, nachdem eben noch Elektra ihr als drohende Gegenkraft gegenüber sich behauptet und zuletzt in siegreichem Schweigen verharrt hatte. So bringt die weite Kurve dieses Mittelaktes eine Peripetie, die das Schicksal der Heldin vollends ins Unglück zu beugen scheint, also im Gegensinn zu der großen Peripetie des Dramas steht. Und das Ganze ist auf Elektra hin geordnet. Zuletzt, als Klytämestra mit dem Boten abgegangen ist, bleibt sie zurück in jener Einsamkeit, die wie schon im Prometheus des Äschylus so bei Sophokles überall die tragische Gestalt umschließt.

Orestes, Liebster, wie zerstört dein Sterben mich!
Du gehst dahin und reißt von meiner Seele fort,
Was ganz allein noch übrig mir zu hoffen blieb,
Daß du dem Vater lebend kämst der Rächer einst
Und mir unseliger. Aber nun wo geh ich hin?
Denn ich bin einsam, da du mir entrissen bist
Und unser Vater . . . . .

Sophokles hat im Gegensatz zu Äschylus Mutter und Sohn nicht zusammengeführt. Wie Klytämestra, so ist Orest ganz wesentlich auf Elektra hin gerichtet. Das weit hinausgezögerte Wiederfinden der Geschwister wird geradezu das Ziel, auf das die Handlung hinstrebt. Die Spannung auf das Zusammentreffen wird ins höchste gesteigert, die Erkennung noch einmal von den gewaltsamsten Spannungen erfüllt. Ja man hat den Sophokles grausam genannt, weil sein Orest die Schwester mit der vermeintlichen Aschenurne im Arm noch eine ganze Weile über das Nötige hinaus ihren verzweifelten Klagen überlasse, ehe er sich ihr offenbart. Der antike Dichter also wollte den Gegenstand „Erkennung" möglichst bildhaft zeigen, aber

Digitized by Google

doch durchaus im Sinne seiner Hauptabsicht. Denn auch in der Erkennung stellt die tragische Heldin sich dar. Ihr Leid wird noch einmal mit Orests Augen gesehen und weit hinaus über das, was der Bruder sehen kann, aus ihren eigenen Worten deutlich, zugleich das große Trotzdem, das ihre Haltung zur tragischen Haltung macht. Aus der Leidenschaft, mit der sie sich dann in das Glück des Wiedersehens hineinwirft, fühlt man noch einmal den ungeheuren Druck, dem sie bis jetzt widerstanden hat, aus der Unbekümmertheit, mit der sie entgegen allen Warnungen ihren Triumph laut hinausruft, das Areshafte ihres Wesens, das ihr der Bruder bezeugt. So wird man inne, welcher ganz menschlichen Hingabe dieses Mädchen fähig ist, und man ermißt noch einmal den Weg, den tragischen Weg, auf dem sie geworden ist, was sie ist.

Den Vollzug der Tat legte der Mythos in die Hand des Orest. Davon durfte der Dichter keinesfalls abgehen. Aber gerade darum mußte er im Gegensatz zu Äschylus alles, was auf die Erkennung folgt, auf das Knappste beschränken. Und man versteht, warum er darauf verzichtet hat, die eigene Tragik des Orest zu gestalten und nur mit einem Worte an sie rührt:

> ELEKTRA. Seid ihr am Ziel, Orestes? OREST. Hier im Hause steht
> Es recht, — sofern Apollon recht geweissagt hat.

Dann wird sogleich Ägisth sichtbar und es scheint, daß vor allem deshalb Sophokles im Gegensatz zu dem älteren Mythos den Ägisth hinterdrein erschlagen läßt, um so die andere Tat und ihre Folgen gleichsam aus dem Blick zu bringen.

Aber es genügt nicht zu sehen, wie absichtsvoll knapp dies alles gehalten ist; man muß hinzufügen, daß Sophokles auch dann noch, als der Vollzug der Handlung auf einen andern übergeht, so viel er immer kann, seiner Heldin gibt. Während Orest drinnen Klytämestren tötet und ihre Schreie aus dem Hause tönen, steht Elektra draußen und leitet ihn gleichsam mit dem Wort.

> KLYT. (drinnen) Weh mir, es traf! ELEKTRA. Gib, wenn du kannst, den zweiten Stoß!
> KLYT. (drinnen) Weh abermals! ELEKTRA. O gält es dem Ägisth zugleich!

Und nach der Tat, als Ägisth sich nähert, ist wiederum sie die Lenkende.

Digitized by Google

OREST. Mut, wir vollenden's. ELEKTRA. Wo du denkst, dort eile hin!
OREST. So geh ich also. ELEKTRA. Alles hier ich nehm's auf mich.

Und wirklich: sie liefert mit kalter List und unterdrücktem Hohne den Ägisth in die Schlinge und befiehlt dem Bruder:

Nein töte ihn denn zum schnellsten und den Leichnam laß
Den Totengräbern, denen er zu Recht gehört,
Fern unsern Blicken! Solches könnte mir allein
Des Argen Lösung werden, das ich lang erlitt.

Bis zuletzt also läßt Sophokles sie die treibende Energie sein. Und noch durch ein Zweites hat er den Zwang des vorgeformten Mythos aufgewogen, der einem andern als der Heldin den Vollzug in die Hand legte. Er gibt ihr selbst in dem Augenblick, als sie vom Tod des Bruders überzeugt ist und auf seine Hilfe nicht mehr hoffen kann, den verzweifelten Entschluß:

So muß ich denn mit eigner Hand und ganz allein
Dies Werk vollführen; denn ins Leere laß ich's nicht.

Dies ist alles eher als ein auf Wirkung berechneter und schnell vorübergehender Moment. Ja man darf sagen, daß ohne solche unbedingte Tatbereitschaft, die nach keinem Wie und Was dann fragt noch fragen darf, Elektra gar nicht tragische Gestalt wäre. Erst hier wird gleichsam der einsamste und steilste Gipfel dieses tragischen Daseins erreicht, und es hat seinen tiefen Sinn, daß dorthin die Heldin noch einmal zurückzielt eben in dem Moment, da der Vollzug der Rache auf Orest übergeht:

Da du uns also solchen Weg zum Ziele kamst,
Füg alles denn nach deinem Sinn. Blieb ich allein,
Nicht beides hätt ich dann verfehlt: ich hätte groß
Mir selber Rettung oder groß den Tod gebracht.

Aber der Dichter hat noch etwas getan, um der Tat an eigenem Schwergewicht zu nehmen und was sie davon haben würde vielmehr in Elektras Schale zu legen. Da der Mythos ihm in dem Wesentlichen seines Gefüges eine feste, ja heilige Größe war, so hat er den Rachevollzug, der dem Orest verbleiben mußte, gleich von vornherein bestimmt gezeigt durch den Willen Elektras. Gegen alle Überlieferung ist sie es bei ihm, die das Kind Orest aus dem Hause tut. Sie ist durch Boten im Verkehr mit ihm. Und daß sie bei alledem das Eine unablässig fixiert, daß sie den Bruder „als Rächer nährt", weiß ihre Feindin Klytämestra genau. Sie sieht die beiden ver-

Digitized by Google

schworen, fühlt, daß sie durch den vermeintlichen Tod des Orest von beiden befreit ist, auch von Elektra,

> die als ärgrer Schade mir
> Mithausend lebte und mir sog ohn Unterlaß
> Des Lebens starke Säfte.

So hat Sophokles wirklich alle Energien von Elektra ausgehen lassen, den Orest aber, soweit der Mythos es irgend zuließ, von ihr her bestimmt.

Noch unmißdeutbarer konnte der Dichter bei den Gestalten verfahren, die er ohne den Zwang der Sage und ohne den Vorgang des Äschylus schuf. Seine baumeisterliche Hand hat dies alles, fast möchte man sagen mit einem Griff organisiert: indem er den Raum für Elektras Tragik weitete, legte er das Grab von der Bühne weg in irgendeine Ferne, doch so, daß es dauernd in unserem Bewußtsein bleibt, dem geistigen Raum also gleichsam eine Tiefendimension zuwächst. Und mit demselben Griff stellte er neben Elektra die Schwester Chrysothemis, neben Orest den Pädagogen. Bei Äschylus geht Elektra selbst zum Grabe und bringt Orest selbst die Nachricht von seinem Tode. Sophokles schafft dieser gleichsam zweidimensionalen Handlung Tiefe, indem er Chrysothemis zu dem nun entfernten Grabe gehen und wieder von dort her kommen läßt, und indem er von Seiten des Orest den Pädagogen mit der Todesmeldung an Elektra abordnet.

Daß Sophokles neben Orest einmal den Pylades als stumme Figur und dann den Pädagogen als redende stellt, ist höchst seltsam bei der Sparsamkeit dieser Kunst gerade in der Personenzahl. Die falsche Todesnachricht in der Mitte des Dramas hätte Pylades ebensogut bringen können, da ja hier nur der „Bote" ohne alle besonderen Züge erfordert war. Aber schon der Prolog hätte sehr anders sein müssen, wenn Pylades neben Orest der Sprecher wäre. Und so wird gleich zu Anfang deutlich, was eigentlich mit der Person des Pädagogen gewollt ist. Er weist dem Orest den Weg in die Heimat zurück, von wo er ihn gerettet hat, um ihn zum Bluträcher groß zu ziehen. Und was das Wichtigste ist, er hat das getan nach Elektras Willen, so daß sofort am Beginn des Ganzen Orest von ihr her bestimmt erscheint. Das hat Sophokles an dem überlieferten Mythos geneuert, und damit ist klar, was die Person des Pädagogen ihm leisten soll: sie ist der anschauliche Ausdruck dafür, daß Orest, soweit die Gegebenheit des Mythos es irgend zuließ, von Elektra geleitet wird, daß er das geringste Maß eigener und von der Heldin unabhängiger Bewegungskraft behält.

Noch einmal tritt der Pädagoge auf, ganz gegen Ende, als die Ge-

Digitized by Google

schwister sich in ihr Wiedersehn verlieren. Da kommt er aus dem Hause, um an die Gefahr zu erinnern, und nun geschieht die Erkennung zwischen Elektra und ihm. Wäre es dem Dichter nur darauf angekommen, das Gespräch der Geschwister zu beenden, so hätte er leicht ein einfacheres Mittel gefunden. Auch auf die Erregung des Gefühls allein kann es ihm nicht angekommen sein, so sehr ihm daran lag, an der fast töchterlichen Liebe zu dem Alten wieder ermessen zu lassen, welchen Weg Elektra zurückgelegt hat, um so voll Ares zu werden. Aber auch das ist noch nicht das Entscheidende.

Man vergegenwärtige sich, daß dieses Wiedersehen stattfindet unmittelbar bevor Orest die Rache vollziehen wird. Da wird der alte Diener von Elektra jubelnd begrüßt:

> O liebstes Licht, o einziger Retter du dem Haus
> Agamemnons! Wie denn kamst du? Bist du's wirklich, der
> Diesen und mich gerettet aus der großen Not?

Und eben jetzt hören wir es wieder aus Orests Munde, daß der so überschwänglich als Retter Gefeierte wohl in seinen Armen den Knaben davongetragen hat, aber doch (zu Elektra gewendet) „durch deine Fürsicht". So ist gerade dort, wo die Tat aus Elektras Hand genommen zu werden scheint, noch einmal alles auf sie bezogen. Der Kreis erscheint geschlossen, der Hüter, dem sie das Kind gegeben, hat ihr den Mann zurückgebracht, und ihr herrschender Wille steht über dem Ganzen. Das „bedeutet" der Pädagog in dem Sophokleischen Drama. Er ist eine Ausstrahlung der Kraft, die Elektra heißt, der tragischen Gestalt also zugewandt und dazu bestimmt, auch den Orest ihr zuzuwenden.

Zuletzt Chrysothemis, die Schwester. Es kann sich nicht darum handeln, ihr „Charakterbild" nachzuzeichnen. Denn nicht als eine Zusammengruppierung von „Charakteren" zu dem Ganzen einer „Handlung" — wie die Zeit des Naturalismus es sah — stellt sich griechische Tragödie uns dar, sondern als ein System gestalthafter Kräfte. Dreifach also scheint uns die Wirkung, die von Chrysothemis ausgeht: sie ist von dem Dichter geschaffen, um die Heldin zu zeigen, zu bewähren und zu vereinsamen.

Chrysothemis zeigt die Heldin in ihrer tragischen Unerbittlichkeit eben dadurch, daß sie selbst ganz anders ist. Konziliant und weltklug, ist man versucht zu sagen, wenn es nicht immer falsch wäre, Worte aus einer gesellschaftlichen Sphäre in diese tragische Welt zu mischen. Chryso-

Digitized by Google

themis sieht mit Schmerz das Geschehene und hält es dabei aus Furcht und Liebe zum Leben mit den Mördern — wo die andere sich zum tragischen Handeln aufgerufen fühlt. Sie nimmt für eine Geste leeren Trotzes, was bei der Schwester bitterster Ernst des Entschlusses ist. Sie weiß was recht wäre, Elektra tut was recht ist.

Chrysothemis bewährt die Heldin. Sie kommt mit der Mahnung: Sei so wie ich, schmeichle den Herrschenden! Sie kommt mit der Warnung: Man wird dich ins Verließ sperren. Mahnung und Warnung gleiten leicht an Elektra ab. Und gleich bewährt sich Elektras Überlegenheit an ihr, als sie mit den Opfergaben Klytämestras zum Grabe des Vaters zu gehen gedenkt und der Wille der stärkeren Schwester sie mühelos von der Mutter trennt.

Und Chrysothemis stellt die Heldin ganz in die Einsamkeit. Sie kommt vom Grabe zurück, Elektra hat die falsche Todeskunde erfahren und meint nun selber die Tat tun zu müssen an Orests statt. Da macht sie einen letzten Versuch, die Schwester zu gewinnen.

> Jetzt aber, da er nicht mehr ist, blick ich auf dich,
> Ob du den argen Täter väterlichen Mords
> Mit mir der Schwester sonder Zögern töten wirst.

Sie sagt nachher selbst, daß sie nicht im Zweifel gewesen sei, eine Fehlbitte zu tun. Wenn der Dichter sie dennoch fast leidenschaftlich bitten läßt, so soll die Wirkung des Nein um so stärker sein. Und als die einzige, auf die noch irgendeine Hoffnung war, sich von ihr abgekehrt hat, da weiß sie, sie muß „mit eigner Hand und ganz allein" das Werk tun. Sie bleibt zurück in jener Einsamkeit, die bei Sophokles der Ort des Tragischen ist, und man sieht, um wieviel ergreifender so die Einsamkeit sich darstellt, als wenn Elektra gleich von vornherein ganz ohne Schwester alleinstünde.

So offenbart diese sophokleische Tragödie gerade an dem Gegenbild des Äschyleischen Werkes, was dem Sophokles Tragödie ist. Er hebt aus der Fülle eines heroisch-tragischen Geschehens eine einzelne Gestalt heraus, nicht als „Charakterfigur", wie der Moderne es leicht mißzuverstehen geneigt ist, sondern als den Träger der Tragik. Alles, was geschieht, geschieht um ihretwillen, alle anderen Gestalten sind auf sie hin gerichtet. Könnte man die Orestie als einen Fries sehen, in dem ein reiches Geschehen mit immer wechselnden Figuren an uns vorüberzieht, so wäre die „Elektra" einer Relief- oder Bildtafel zu vergleichen, die um eine Mittelgestalt wenige andere Gestalten mit ebenso zarter wie unauflösbarer Notwendigkeit ordnet.

Digitized by Google

Die blutigen Taten am Schlusse des Dramas biegen nicht das Geschick der Heldin in die Vernichtung um. Sie sorgen allerdings dafür, daß das Drama bis zuletzt vom Schicksal beschwert bleibt. Aber eigentlich tragisch sind sie nicht, und der Hauptgestalt fehlt die höchste Bewährung im tragischen Untergang. So auch im „Philoktet". Die anderen sophokleischen Tragödien zeigen freilich, wie wenig der Dichter vor der letzten Erfüllung tragischen Schicksals zurückweicht.

„Der Ödipus ist gleichsam nur eine tragische Analysis. Alles ist schon da und es wird nur ausgewickelt. Das kann in der einfachsten Handlung und in einem sehr kleinen Zeitmoment geschehen, wenn die Begebenheiten auch noch so kompliziert und von Umständen abhängig waren." In diesen oft angeführten Worten hat Schiller ausgesprochen, was dem „König Ödipus" seine Gedrängtheit und damit ein Wesentliches seiner Wirkung gibt. Ein Mißverständnis lassen sie freilich offen, als ob das eigentlich tragische Moment, der Zusammenstoß zwischen Mensch und Schicksal, in der Vergangenheit liege und jetzt nur die tötlichen Folgen sich zeigten. Aber daß jemand seinen Vater erschlägt und seine Mutter heiratet, ist an sich noch nicht tragisch, auch wenn er daran zugrunde geht. Das Tragische wird sich vielmehr erweisen als innerhalb des Dramas beschlossen in der Art wie Held und Schicksal sich begegnen: wie der Held gewaltig und gewaltsam gegen das unheimlich Drohende, schließlich Vernichtende vorstößt, und wie das Schicksal nicht als ein Fremdes von außen hereinbricht, sondern während der Held es noch als ein Äußeres sieht, schon seines Ichs von innen her sich bemächtigt hat.

Der erste Akt, zweigipflig wie die meisten, zeigt zuerst das Leid des Volkes, das pestgequält von dem König Rettung erhofft. Kleist im Guiskard hat die Pest zur tragischen Atmosphäre gemacht. Sophokles scheint — anders als Äschylus — atmosphärische Tragik zu meiden, so sehr ist er Plastiker. Das Leid des Volkes hüllt nicht das Geschehen ein, sondern sein Sinn erschöpft sich darin, daß es den Helden zur Aktivität aufruft. Und nun ist es nicht so, daß jetzt erst auf die Hilferufe des Volkes Ödipus nach Delphi schickt, um das Orakel zu befragen. Er hat es schon vorher getan, und derselbe Akt bringt in unabgetrennter Bewegung die Antwort durch den Mund Kreons, des Boten. So ist die Not und der erste Lichtschein von Hilfe in eine große Kurve zusammengezogen. Dadurch ballt sich die Handlung, die Zeit scheint zu eilen. Und diese Beschwingtheit, die das

Digitized by Google

Ödipusdrama überhaupt kennzeichnet, ist nicht Zufall oder bloße „Technik". Sie ist zu Anfang und auch weiterhin Ausdruck jener rasch und eigenwillig vordringenden Wesensart, die zu Segen und Verderben gleichermaßen den Helden bestimmt. Man sieht den Ödipus als Retter und Helfer, den Mann des scharfen Blickes und des raschen Entschlusses. Aber auch das, was ihn gefährdet, zeigt sich schon an: daß die Raschheit in eine falsche Richtung vorstößt. Den Laios müsse ein gedungener Mörder aus dem eigenen Lande getötet haben, und der könne auch gegen ihn selbst die Hand kehren. Und ein anderes steigt in diesen letzten Worten und auch sonst schon auf, was dann immer stärker werden wird bis zur Katastrophe: die tragische Ironie, die aus diesem Drama den Leser von je mit besonderer Kraft angesprochen hat. Kein Wunder, da in ihr das Ausgeliefertsein des Menschen an jene dunkle Macht sich symbolisiert, als die das Schicksal in dieser Tragödie am stärksten erfaßt ist.

Der zweite Akt fügt aneinander die große Proklamation des Königs, in der er dem unbekannten Täter flucht, und die Begegnung mit dem Seher Tiresias. Jene Proklamation hätte noch am Ende des ersten Aktes stehen können. So aber hat der Dichter in einem Raum zusammenprallen lassen: das gegen den Unbekannten geschleuderte Verderben und die erste noch ungeglaubte Nennung dieses Unbekannten. In Tiresias wird das Schicksal Person und redet in deutlichen Rätseln von sich. Ödipus aber steht gegen den blinden Seher als der sehend Blinde. Mit der Raschheit, die man schon kennt, dringt er tiefer und gefährlicher in jenen Irrtum vor, auf den er früher schon zustieß. Und indem er eine Verschwörung helläugig zu erspähen meint, macht er das Dunkel, das vor der Wahrheit liegt, noch dichter. Hybris, sagen die Alten, ist Mutter der Ate, der Sinnesverwirrung, die „vor dem Falle kommt". Der Verblendete hört nur den einen Vorwurf der Täterschaft, der ihm wahnwitzig vorkommen muß, horcht nur einmal auf, als ein Wort des Tiresias ihm plötzlich von seinen Eltern etwas zu verraten scheint, und die leicht rätselnde Verhüllung aller übrigen Sehersprüche ist ihm um so undurchdringbarer.

Der dritte Akt zeigt Ödipus noch mehr „in zornigem Unmaß, das zerstörungsfroh der reißenden Zeit nur folgt" (Hölderlin). Kreon ist ihm gegenübergestellt, der maßvolle und „gerechte" Mann, als Gegenbild zu ungezügelter Hybris und zugleich als Opfer für den Stoß dieser Hybris. Der Stoß trifft den sinnlos Beargwöhnten fast zu Tode, und hier ist es, wo der tragische Mensch am tiefsten in den Wahn hinein sich verrennt.

Digitized by Google

Nachdem die Verblendung bis zum äußersten gekommen ist, folgt sogleich die Wende. Sie zu bringen hat Sophokles der Iokaste vorbehalten. Auch Iokaste ist ganz von dem Helden her bestimmt und seinem vorwärtsdringenden, spürerischen Wesen gegenübergestellt, um diesen Trieb dadurch, daß sie ihn abzustumpfen sucht, in eigentümlich ironischer Umkehr gerade zu schärfen. Ging sein Suchen in die Irre, solange es sich selbst überlassen blieb, so wird es gerade dadurch, daß sie es zu mißleiten sucht, nun in die rechte Richtung gelenkt. Sein Wahn war aufgeregt worden durch das Orakel. So will sie ihn von der Fehlbarkeit aller Orakel überzeugen, während das Schicksal den Beweis der Unfehlbarkeit erbringen will. Und der am Anfang des Aktes sich dem Wahn von Kreons Schuld ohne Halt hingibt, ist am Schluß sich selbst als Mörder des Laios fast schon deutlich. Der tragische Mensch, nachdem er zuerst in die Irre getastet, hat jetzt den Damm, der ihn von tragischer Vernichtung trennt, an der gefährlichsten Stelle beinahe durchstoßen.

Im vierten Akt beginnt die Vernichtung hereinzustürzen. Die Peripetie wird dadurch noch heftiger fühlbar gemacht, daß dieser zweigipfelige Akt in seinem Anfang eine Wendung zum Glück zu nehmen scheint, „da Odipus zum Leben wieder versucht wird". Durch die Nachricht vom Tode des Polybos, den er trotz mancher Zweifel immer noch für seinen Vater hält, scheint er von dem Drohen des Orakels befreit. Er stimmt ein in die Hybris, mit der Iokaste vorher zum Entsetzen des Chors die göttlichen Weissagungen geschmäht hatte. Und damit verhüllt er sich wieder für einen Augenblick die Wahrheit. Aber dann geschieht um so gewaltsamer der Einbruch des Schicksals.

Wieder ist — im zweiten Teil dieses Aktes — Iokaste die verhüllende Kraft. Und wieder treibt sie dadurch, daß sie ihm alle Sorge wegreden will, sein ruheloses Forschen von neuem auf. So weit hat er nun den schützenden Damm des Geheimnisses durchstoßen, daß die Vernichtung hereinbricht. Iokaste wird zuerst von ihr erfaßt. Nachdem sie das Entsetzliche klar begriffen hat, geht sie davon in den Tod. Ihm aber verdeckt zum letzten Male für kurze Zeit seine Hybris die Wahrheit und macht ihn taub gegen Iokastes nur leicht verhüllende Ansage. Vergessen ist der Mord an Laios und daß er sich selbst schon fast als den Mörder erkannt hat. Er starrt jetzt nur auf die eine Frage: Wer bin ich? Und da das Schicksal im nächsten Moment über ihm selbst zusammenschlagen wird, gerade da reckt

Digitized by Google

sich der tragische Held noch einmal in fast wahnwitzigem Stolz empor, damit sein Sturz um so tiefer werde:

Was soll, das breche. Mein Geschlecht will ich,
Sei's auch gering, doch will ich es erfahren.
Mit Recht ist sie, denn Weiber denken groß,
Ob meiner niedrigen Geburt beschämt.
Ich aber will, als Sohn des Glücks mich haltend,
Des wohlbegabenden, nicht verunehrt werden;
Denn dies ist meine Mutter. Und klein und groß
Umfingen mich die mitgebornen Monde.
Und so erzeugt, will ich nicht ausgehn, so,
So daß ich nicht ganz, weß ich bin, ausforschte.

(Übersetzung von Hölderlin)

Die Hybris jener Frage: Wer bin ich? schien sich noch einmal vor die letzte Erkenntnis zu stellen, bis sich im nächsten Akt zeigt, daß diese Frage in Wahrheit zur tragischen Erkenntnis und damit zur Vernichtung durchdringt. Zwischen den beiden Männern, die zusammen um das Schicksal wissen, steht Ödipus. Der alte Diener setzt das Werk der Iokaste fort (nur freilich sehr viel schwächer, da wir dicht vor dem Ziele sind): er will die Entdeckung des Furchtbaren verhindern, und gerade dadurch wird Ödipus wieder in jene Gewaltsamkeit des Vordringens hineingetrieben. Den Diener, der nicht reden will, läßt er auf der Stelle binden, und das tragische Dennoch erklingt:

DIENER. O! O! Das Schreckliche selbst zu sagen, bin ich dran.
ÖDIPUS. Und ich zu hören. Dennoch hören muß ich.

(Hölderlin)

Das Ende ist da. Wir vernehmen nur noch den Bericht und sehen Ödipus in seinem Untergang. Aber noch in dem Untergang ist Größe. Es klingt wie ein Stolz durch seine Worte, daß kein anderer als er selber das Strafgericht an ihm vollzogen habe, ja noch darüber, daß sein Leid ärger sei als jedes denkbare Leid:

So nämlich ist mein Übel,
Daß außer mir kein Mensch es tragen kann.

(Hölderlin)

Dieser Untergang also zeigt noch einmal, worin das eigentlich Tragische besteht. Keineswegs darin, daß vor der göttlichen Macht, mag sie gleich als unentrinnbar über ihm stehen, der Mensch ganz nichtig erschiene. Anders

Digitized by Google

sagen es schon die deutenden Schlußworte, in denen der Dichter die Größe des Mannes und sein Schicksal einander gegenüber zeigt:

Ihr im Lande Theben Bürger, sehet diesen Ödipus,
Der berühmte Rätsel löste, der vor allen war ein Mann .....
Wie ins Wetter eines großen Schicksals er gekommen ist.
(Hölderlin)

Nur darf man es wiederum nicht so sehen, wie wenn die Größe des Mannes — als eine vergangene — und die Größe des gegenwärtigen Schicksals einander fremd gegenüberstünden. Tragik wird erst dadurch, daß der Held dieses Schicksal als seines will, es auf sich herabreißt und bis in den Untergang seinen Stolz und seine Würde bewahrt.

Und das Besondere der sophokleischen Tragik ist wiederum dies, daß ihr Träger der eine tragische Mensch ist, der in der Mitte des tragischen Raumes steht. Äschylus hatte in seiner thebanischen Trilogie durch drei Generationen den Fluch sich heraberben lassen, wie noch Euripides an diesem Fluche weiter dichtet. Sophokles ergreift wie in seiner Elektra den mythischen Bezirk, der dem Mitteldrama der äschyleischen Trilogie entspricht. Aber sein Ödipus hat keinen Fluch ererbt und gibt keinen an seine Söhne weiter. Er ganz allein ist Träger des tragischen Geschehens, und alle Gestalten, die der Dichter um ihn versammelt, sind dazu da, um seiner Tragik zu ihrer Vollendung zu helfen oder — wie Iokaste — mit in sie hineingerissen zu werden.

In der „Antigone" stoßen keineswegs zwei gleichberechtigte Prinzipien, etwa Familiengefühl und Staatsräson, in tragischem Konflikt gegeneinander, wie noch immer viele glauben, auch wenn sie nicht wissen, daß sie damit in der Nachfolge Hegels stehen, und daß Hegel die „Antigone" in solchem Sinne mißverstand, damit sie ihm als „das absolute Exempel der Tragödie" seine Theorie des Tragischen bestätigte. Aber schon Goethe hat gegen einen Hegel-Jünger zu Eckermann bemerkt, Kreons „Menschen und Götter beleidigende Handlungsweise sei keineswegs eine Staatstugend, sondern vielmehr ein Staatsverbrechen". Daß Kreon, als er dem Landesfeind die Bestattung versagt, und als er Antigone lebendig begräbt, tyrannisch, nicht königlich handelt, hält ihm sein Sohn Haimon in dem eigenen und des Volkes Namen vor. Und Tiresias der Seher kommt, um ihm Strafe anzukündigen, weil er die heiligen Ordnungen verkehrt,

Digitized by Google

Weil was den Obern eignet du der Tiefe gabst,
Ein Leben ruchlos in das Grab gesiedelt hast,
Und aber hier hältst was der Untern Götter ist,
Den Leichnam, wider Heil und Fug und Grabesbrauch.

Der Dichter konnte nicht deutlicher sagen, als er tut, daß allein Antigone aus tragischem Pathos handelt, während sich in Kreon die Gegenkraft — hier das Gewaltsame, Zerstörende, Böse — verkörpert, dessen das Tragische bedarf, um wirklich zu werden.

Antigone ist auch nicht die „schwesterlichste der Seelen", wenigstens in dem Ton nicht, den die Worte für uns zu haben pflegen. Daß sie das Leben daran wagt, ihren Bruder gegen den Willen des Tyrannen zu bestatten, geschieht nicht aus schwesterlicher Liebe gerade gegen diesen Menschen Polyneikes. Und man versteht das Drama nicht im Sinne des Dichters, wenn man noch immer mit Goethe an jener Stelle mäkelt, an der die Heldin darlegt: was sie für ihren Bruder, das hätte sie für keinen Gatten und für keine Kinder getan. Der tüchtige Philologe ist nicht ausgeblieben, von dem Goethe die Unechtheit dieser Verse bewiesen zu sehen wünschte. Aber wir meinen zu begreifen, daß sie so wenig die Erfindung eines Späteren sind wie eine rhetorische Entgleisung des Dichters. Vielmehr, gerade sie gehen ganz auf das Wesen der Sache. Antigones Handeln ist nicht zu deuten als der Überschwang einer liebenden Seele, sondern aus uralter Sippenreligion. Das Geschlecht ist Kultgemeinschaft der Lebenden und der Toten. Stirbt dieser Kult, so zerfällt das Geschlecht. Vom Labdakidenhause aber sind alle tot außer den beiden Schwestern. Und da Ismene schwach ist, so ist Antigone die einzige Trägerin aller heiligen Pflichten. Nicht dem geliebten Menschen, sondern dem Bruder erweist sie die Ehre, und nicht aus der Fülle des Herzens, sondern aus heiliger Pflicht, die ihr heroischer Wille auf sich nimmt.

Das Schwesternpaar ist dem in der „Elektra" ähnlich. Beide Male steht die schwächere und weiblichere Schwester, die an der tragischen Tat nicht teilnimmt, neben der Heldin, damit diese deutlicher gezeigt und zugleich in die Einsamkeit gestellt werde. Und doch hat der Dichter sich nicht wiederholt. Chrysothemis in der „Elektra", dem späteren Werk, ist nicht nur stärker in die Handlung verflochten und darum weiter durch das Werk wirkend. Vor allem erscheint Ismene von ihr in der menschlichen Art verschieden. Nicht als hätte Sophokles um einer frei schwebenden „Psychologie" willen jeweils anders getönt. Sondern hier wie dort hat er

Digitized by Google

aus der Notwendigkeit des Mythos heraus gestaltet oder, anders gesagt, die Schwester auf die Heldin hingerichtet. Elektra ist die viele Jahre Gedrückte. So muß die Schwester im Gegenbilde zeigen, wie jene es haben könnte, wenn sie sich fügen wollte. Neben Antigone hingegen, die sich jetzt allererst zur Tat entschließt, konnte der Dichter alles Weiche und hingebend Schwesterliche an Ismene herausbilden, und je mehr er ihr davon gab, um so schärfer trat das Unerbittliche der Heldin hervor und die Härte, mit der sie die Liebende abweist, um im Handeln und noch im Sterben allein zu sein.

Das Geschehen geht in echt Sophokleischer Raschheit über klar sich von einander abhebende Stufen. Der erste Akt bringt den Entschluß zur Tat, der zugleich die Heldin von der Schwester trennt und in die Einsamkeit stellt. Der zweite Akt läßt die Gegenmacht, die schon im ersten durch die Worte der Schwester sichtbar geworden war, in Kreon Gestalt werden und setzt seinem Verbot durch den Bericht des Boten sogleich die Übertretung entgegen: Antigones Tat ist gelungen. Der dritte Akt zeigt sie selbst als Gefangene vor Kreon und läßt sie — „rauhes Geschlecht von rauhem Vater" — sich bewähren, indem sie sich stolz zu ihrer Tat bekennt als der gerechten, frommen, ruhmvollen. Hier ist es auch, wo sie gegen sein Kampfwort

Nie wird der Feind, wenn er auch tot ist, lieb —

in scharfer Abwehr und ganz ohne Weichheit jenes oft mißverstandene

Doch nicht mitfeinden, nein mitlieben ist mein Teil —

zurückwirft und ihres Todes längst gewiß noch einmal das Urteil von ihm vernimmt:

Hinab denn geh und liebe, wenn du lieben mußt,
Die drunten; mein, solang ich lebe, herrscht kein Weib.

Wir lassen jetzt beiseite, was unmittelbar folgt: Ismenes und Haimons Versuche, das Verhängnis zu wenden, und sehen dann zum letztenmal die Heldin, wie sie stolz und aufrecht zum Tode geht. So schwer sie von der Sonne und ihrem unerfüllten Leben Abschied nimmt — denn stoische Haltung ist jener Zeit ganz fremd und ist kein Nährboden, auf dem tragisches Schicksal wächst — so ganz eines ist sie auch jetzt noch mit ihrer Tat, deren Gegründetsein in unverrückbarer Religion der Sippe nun erst in ihren Worten ganz deutlich wird. Ihr letztes Abschiedswort zeigt noch einmal ihren Stolz und ihre Einsamkeit, ihre Gegnerschaft und ihren Glauben an die Frommheit des eignen Werkes:

Digitized by Google

Schaut mich, die aus Thebens fürstlichem Stamm noch übrig allein,
Was ich leiden muß, wer mich leiden macht,
Die ich frommes Werk gewirkt!

Und später empfangen wir Botschaft, daß sie auch den Tod nicht hingenommen hat, qualvoll und gleichsam maskiert als ein langsames Verhungern, wie er ihr zugedacht war, sondern daß sie mit eigener Hand dem schleichenden zuvorkam.

Damit ist die tragische Schicksalslinie der Heldin selbst bis ans Ende verfolgt. Aber in diesem Drama ist auch die Gegenkraft als Person sichtbar, und daß sie bei dem tragischen Zusammenstoß im Rückprall getroffen werden muß, ist ein Gesetz, von welchem die sogenannte „poetische Gerechtigkeit" doch wohl nur eine moralisierende Verengung ist. Wenn der Held stürzt, wird er den Feind mit sich ziehen.

Der Rückprall kündigt sich an in der kleinen Ismene-Szene des dritten Aktes, die für das Gefüge des Ganzen viel bedeutet. Wir wissen schon, daß sie dazu da ist, die Heldin auch im Sterben noch zu vereinsamen. Aber das ist nicht genug. Ismene wendet sich, von der Schwester zurückgewiesen, an Kreon, um für sie zu bitten als für die Braut seines eigenen Sohnes. Hier erklingt der Name Haimon zum ersten Male, und damit wird die Gegenbewegung fast unmerklich begonnen, die Haimon selbst im nächsten Akt offen und stark aufnehmen, dann Tiresias zur Entscheidung weiter treiben wird, bis sie mit dem Sturz Kreons endet.

Damit Kreon verwundbar werde, hat der Dichter zwischen ihn und Antigone den Haimon gestellt. Man denke, was Racine aus solcher Figur gemacht hätte! Sophokles aber gibt ihm keine Szene mit Antigone. Ja sie gedenkt seiner nie auch nur mit einem Worte. Denn der Vers

O liebster Haimon, wie entehrt dein Vater dich!

wird — man kann kaum zweifeln — von Ismene gesprochen. Die Einsamkeit der tragischen Heldin mußte von dieser Liebe unberührt bleiben. Er tritt für sie ein, während sie von ihm garnichts zu wissen scheint. Und während sie sich jede Bitte verbietet, bittet und fordert er für sie. So ist er auf sie hingewendet und von ihr aus in Harmonie und Gegensatz geformt. Aber nach der anderen Seite ist er gegen Kreon Sprecher aller guten Kräfte und zugleich der ersten leisen Ansage des verderbenden Schicksals. Kreon freilich kann in dem Wort

Sie also stirbt und Einem bringt sie sterbend Tod

nur plumpe Drohung erkennen. Aber schon blickt daraus die Vernichtung

Digitized by Google

hervor. Und die wird dann durch Tiresias in noch größere Nähe gerückt, bis sie mit dem Tode des Sohnes und der Gattin vollends über Kreon hereinbricht. Man muß, wenn man die Orestie vergleicht, wohl unterscheiden, wie Klytämestra als Mitträgerin der Gesamttragik eben auch tragisch fällt, während hier Kreon nur stumpfe Gegenmacht ohne tragischen Gehalt ist und darum untragisch oder widertragisch endet und der Heldin allein den Ruhm läßt, dessen sie sich echt griechisch getröstet.

Der „Aias" des Sophokles steht wahrscheinlich zu einer verlorenen Trilogie des Äschylus und zwar wieder zu ihrem Mittelstück in demselben Verhältnis, wie es bei der „Elektra" und dem „Ödipus" augenfällig ist. Auch hier hat der jüngere Dichter aus einer umfassenderen Tragik die des einen Mannes herausgerissen und um ihn alle Vorgänge und Personen geordnet.

Aias ist der heldenhafte Mann, der in Irrtum und Wahnsinn verfallen ist und sich lächerlich gemacht hat. „Jetzt aber lieg ich hier ehrlos." Und da es für ihn nur die Wahl gibt, „schön zu leben oder schön zu sterben", so wählt er den Tod. Zwischen ihn und die tragische Vollendung will sich die treue und liebende Tekmessa stellen, aber er drängt sie zurück und findet das Ende, das er sucht. Wenn er in seiner letzten Rede — Immermann sah in ihr „vielleicht das Schönste was je geschrieben worden sei" — von dem was er vorhat mit täuschender Verhüllung redet, derart daß seine Umgebung ihn mißverstehen muß, so soll man wissen, daß die Maßstäbe einer wohlgemeinten Moral hier viel zu kurz sind. Nicht ein offener ehrlicher Charakter nimmt seine Zuflucht zur Lüge, sondern der tragische Mensch will das Äußerste. Und jene Töne einer erhabenen Zweideutigkeit — der tragischen Ironie verwandt — stehen dem wohl an, von dessen Seele das tragische Schicksal schon Besitz ergriffen hat.

Der Weg zur Tat erfüllt die erste Hälfte des Dramas, in der Mitte steht der Selbstmord, von da ab wird bis zum Schlusse um die Bestattung des Toten gekämpft. Was bedeutet dieser seltsame Bau? Ist die Einheit des Dramas wirklich nur Einheit des Stoffes und gehörte das, was auf den Selbstmord folgt, nun eben einmal zur Geschichte? Aber Sophokles dramatisiert nicht einen Mythos, sondern dichtet eine Tragödie, und in der Tat läßt sich zeigen, warum das Werk mit dem Selbstmord schließend unvollkommen geblieben wäre. „Die Befleckung abzuwaschen", geht Aias nach seinem zweideutigen Wort zum Meeresstrande. Aber ganz ist

Digitized by Google

das was er wollte nicht erfüllt, auch als er sich ins Schwert gestürzt hat. Denn Ehre ist am wenigsten für den antiken Menschen unabhängig von ihrer Anerkennung durch die anderen. Und der Kampf um diese Anerkennung, das ist es, was die zweite Hälfte des Dramas durchführt. Aias wird in diesem Kampfe durch den Bruder Teukros vertreten. Und der Zwang des griechischen Theaters, der denselben Schauspieler nacheinander in mehrere Masken steckte, ist hier (und gewiß nicht nur hier) ein Vorteil gewesen. Denn wenn dieselbe Gestalt und Stimme, die vorher Aias gewesen war, nun Teukros wurde, so war unmittelbar anschaulich, wie die Kraft des Toten in dem Bruder fortdauert. Dieser Kraft stehen gegenüber die Feinde: hier die Atriden, die den Feind auch im Tode verfolgen; dort Odysseus, den wir zu Beginn des Dramas allen seinen Spürsinn gegen den verhaßten Aias einsetzen sehen, und der dann am Schluß den Adel und das Heldentum des Toten anerkennend den Agamemnon zwingt, ihm die Grabesehren zuzugestehen. Die tragische Kraft hat ihre Hybris mit Tod gebüßt. Aber am Ende hat sie auch über den Feind gesiegt und jenes erhabene Gleichmaß, das die Griechen Sophrosyne nennen und das Athene als Beschützerin des Odysseus zu Beginn des Dramas verkündet, herrscht wieder nach den Stürmen tragischer Zerrüttung.

Wer heut an den „Philoktet" des Sophokles denkt, dem steht gewiß jener menschliche Gegensatz zwischen Odysseus und Neoptolemos im Sinn. Die psychologische Antithese und die Intrige, die darauf ruht — angesponnen durch die List des Vielerfahrenen und wieder zerrissen durch die jugendliche Gradheit des andern — scheint um so mehr die Hauptsache, als Sophokles es gewesen ist, der gegen den überlieferten Mythos und gegen seine beiden Vorgänger Äschylus und Euripides den Neoptolemos in die Handlung einführte mit jener Charakteristik, die ihm nur hier eigen ist. Aber Winckelmann, Lessing, Goethe sahen auf die Gestalt des Philoktet und fragten nach der Art seines Leidens. Damit erkannten sie an, daß hier noch von der zentralen Kraft des Tragischen alles Einzelne gebunden ist. Erst wo diese Kraft nachläßt, können psychologische Analyse und spannende Intrige zu selbständigen Werten sich befreien. So war es längst schon bei Euripides geworden, als der fünfundachtzigjährige Sophokles noch von der tragischen Mitte her unerschütterlich alles andere organisierte.

Digitized by Google

Die tragische Situation wird bestimmt durch die Einsamkeit des Philoktet. Denn im Gegensatz zu den beiden andern Dichtern und im Widerspruch gegen alle Wirklichkeit macht Sophokles Lemnos zu einer menschenleeren Insel. Und die Einsamkeit wird gesteigert durch die Qual der Krankheit, die den Leidenden zu dem Tode als Befreier rufen läßt. Wenn der Chor an das mythische Bild des Ixion erinnert, der auf das Rad geflochten durch den Weltenraum treibt, so ist damit gesagt, bis zu welcher Höhe wir uns Einsamkeit und Qual gesteigert denken müssen.

Um aber zu erkennen, was in diesen tragischen Raum das eigentlich tragische Geschehen hineinbringt, muß man sich klar machen: die Eroberung Trojas steht in Frage, die Tat also, deren Gelingen das Ziel der ganzen Nation nicht nur, sondern der Wille des Zeus und der Moira ist. Und der Einzige, der diesem Schicksal widerstrebt, ist Philoktet. Er tut es aus Ehrliebe und aus Haß gegen die Führer, die ihn ausgesetzt haben. Aber darum ist sein Tun nicht minder Hybris, denn der Schicksalswille wird so deutlich, daß niemand ihn mißverstehen kann. Jene seltsame Szene, da der verkleidete Schiffsmann von Odysseus geschickt wird, ist ganz wesentlich dazu da, damit Philoktet den Spruch des troischen Sehers erfahre. Später klingt es in feierlichem Orakelton aus dem Munde des Neoptolemos:

Denn sein wartet der Kranz, ihn hießen die Götter uns holen.

Und nachher eröffnet derselbe Neoptolemos noch einmal die Verkündung des Sehers, die sogar die eigene Heilung Philoktets daran bindet, daß er nach Troja gehe. Er aber widersteht, widersteht erst recht, als man ihm den Bogen entwendet hat und er ohne Waffe, dem Tode preisgegeben, scheint zurückbleiben zu müssen. Auf den verhaßten Odysseus legt er den Bogen an, wie er mit dem Bogen in der Hand gegen die Griechen zu kämpfen bereit ist. Er will sich von dem Felsen hinabstürzen, als Odysseus Anstalt macht, ihn gewaltsam fortzuführen. Aber er widersetzt sich auch, als Neoptolemos, der Freund, ihn nun bittet und ihm zeigt, was alles in seine Hand gelegt sei. Er verzichtet auf den Ruhm, sogar auf die Heilung, und mit alledem kämpft er in tragischer Hybris gegen das Schicksal. Als Odysseus ihm im Wortkampf entgegenwirft:

Zeus, daß du's wissest, Zeus, der dieses Land regiert,
Zeus ist's, der so beschlossen; Diener bin ich ihm —

da hat er in einem sehr tiefen Sinne völlig recht. Denn am Schluß erscheint Herakles, um dem Philoktet die Fahrt nach Troja als Ratschluß des Zeus zu verkünden. Wenn man sagt, daß hier der Deus ex machina

Digitized by Google

komme, um die Handlung, die Sophokles mit dichterischer Freiheit gestaltet habe, wieder in die Bahn des überlieferten Mythus hineinzubiegen, so genügt das nicht. Sondern die Stimme des Schicksals, die von Philoktet bisher mit solcher Kraft des hassenden Widerstandes überhört worden war, ertönt ihm hier aus dem Munde des Heros-Gottes, sodaß er ihr nun folgen muß.

Gewiß wird so die Tragödie ihrer letzten tragischen Erfüllung beraubt, und wenn man will, so kann man darin den Preis sehen, den der Mythus dafür fordert, daß er den Dichter trägt. Zudem ist die tragische Linie umsponnen von jenem tief menschlichen Kampf zwischen Odysseus und Neoptolemos. Aber das tragische Grundverhältnis bleibt trotz allem auch hier unverkennbar und bestimmt die Struktur.

Von allen erhaltenen Tragödien des Sophokles heißen nur die „Trachinierinnen" nach dem Chor. Bei Äschylus überrascht im Vergleich damit die Fülle der so benannten Dramen, und die Betrachtung hat früher gezeigt, wie bedeutend und jedesmal anders der Chor bei ihm mitwirkt an dem tragischen Geschehen selber. Alle solche Aktivität und Mannigfaltigkeit hat Sophokles ihm genommen und hat ihn auf wenige typische Rollen beschränkt. Er bildet ihn aus Gefolgsmannen der tragischen Personen, aus Gefährtinnen der Heldin, aus den greisen Vertretern von Volk und Stadt, und diese ohnehin nicht eben scharfe Prägung pflegt sich mit dem Fortgang des Dramas noch mehr zu einem allgemeinen Chor-sein zu verschleifen. Nicht als könnte man dies „sinnlich-mächtige Organ" aus den Tragödien irgendwie fortdenken und Schiller behält für immer recht damit, „daß ohne diesen beharrlichen Zeugen und Träger (bei Sophokles nicht eigentlich mehr Träger!) der Handlung eine ganz andere Dichtung aus der Tragödie der Griechen geworden wäre". Aber seine Aufgabe ist nun ein für allemal: Begleitung der tragischen Melodie, Aufquellenlassen des ekstatischen Urgrundes, Eintauchen des „apollinischen" Logos in „dionysische" Musik. Diese Neugestaltung des überlieferten und geheiligten Elements durch Sophokles gehört zu den sinnfälligsten Eigentümlichkeiten seiner Kunst. Hat man einmal begriffen, welches der zentrale Gedanke seiner tragischen Schöpfung war, so wird der Platz, den er dem Chor bestimmt, von dort aus verständlich und notwendig erscheinen.

Auch in den „Trachinierinnen" ist der Chor nicht etwa von anderem Wesen wie sonst bei diesem Dichter. Der Titel ist offenbar nur gewählt,

Digitized by Google

weil kein Einzelname zutreffend gewesen wäre. Denn in der Tat ist dies das einzige Sophokleische Drama, bei dem die Frage, wer die „Hauptperson" sei, strittig scheinen kann. Daß man meist Deïaneira, des Herakles Gattin, dafür nimmt, ist bezeichnend für jenes Mißverständnis heutiger Betrachter, die bei dem antiken Dichter vor allem Seelendeutung und menschlich rührende Situationen suchen. Auf den Zustand, das Empfinden, die Existenz der Deïaneira blickte schon Schiller mit besonderem Wohlgefallen; und wen ergriffe nicht das Bild der alternden Frau, wie sie lange sorgenvoll auf den Gatten gewartet hat und nun durch die junge Nebenbuhlerin ihre Ehe bedroht, ihr Haus entehrt sieht? Allerdings kann dann der ganze zweite Teil, der Tod des Helden, leicht als Anhängsel erscheinen und so pflegen die, die dort rühmen, hier zu tadeln oder zu schweigen.

In der Tat sollte die Grundfrage weder nach dem Seelengemälde gehen noch nach der Hauptperson, sondern nach dem tragischen Geschehen und seinem Träger. Und hier kann nun kein Zweifel sein: in den „Trachinierinnen" hat Herakles seine Tragik und Deïaneira die ihre. Man braucht nicht zu erörtern, ob der Mythos erlaubt hätte, die Tragik des Mannes allein zu zeigen und das Weib als Opfer (wie im „König Ödipus") oder die Tragik des liebenden Weibes allein (wie in der Euripideischen „Medea"). Sophokles jedenfalls hat den Mann und das Weib in tragischer Verstrickung und Untergang gezeigt und zwar beider Tragik in notwendigem gegenseitigem Bezug.

Deïaneira offenbart nicht wie Antigone oder Medea gleich in ihren ersten Worten tragische Aktivität. Sie schaut aus und wartet und muß gemahnt werden, den Sohn auf die Suche nach dem Vater zu schicken. Erst als sie erfährt, wen sie unwissend in ihr Haus aufgenommen hat, erst da wird sie zum Handeln aufgeregt. Nun will sie mit eigenem Willen in das Ungewisse vordringen. Sie tut es entschieden und doch mit einem Bangen, das die Nähe des dunklen Schicksals anzeigt. Und wo sie herstellen will, vernichtet sie.

Aber diese Tragik füllt den Raum der Tragödie nicht. Eine andere tragische Schicksalslinie kreuzt die ihre. Es ist die männliche Tragik gegenüber der weiblichen, die aktive gegenüber der reaktiven. Herakles handelt aus der Spontaneität seines gewaltigen und gewalttätigen Wesens, den Feind und seine feindliche Stadt vernichtend, die Beute entführend, die Ehe zerstörend, die Gattin zur tragischen Tat aufreizend, zuletzt sie und sich selbst verderbend.

Digitized by Google

Diese doppelte Tragik hat der Dichter so gestaltet, daß zuerst Herakles von Deïaneira gleichsam verdeckt wird und seine tragische Energie nur hineinwirkt durch die Botschaft, die von ihm kommt, und den Zug seiner Gefangenen mit der schweigenden Fürstentochter. Erst im letzten Teile wird er selbst gezeigt und nun ist Deïaneira schon in die Vernichtung ihm vorangegangen. Zwei tragische Schicksale sind hier in strenger Entsprechung aufeinander bezogen. Damit hat Sophokles, als dessen eigentliche Form bisher die Tragik des Einzelnen erschien, nicht etwa einfach auf die ältere Äschyleische Weise zurückgegriffen. Nicht eine Kollektivtragik geht durch das Drama, die sich jeweils einen anderen Träger schüfe. Was Sophokles gestaltet hat, ist gleichsam eine Individualtragik zu Zweien, und es wird erlaubt sein, außer an Euripides' „Hippolytos" über alle Verschiedenheit hinweg an manche Shakespearesche Werke zu denken.

Fragt man zuletzt, was die Trachinierinnen aus einem blutigen Familiendrama zur Tragödie macht, so ist der Bindung im Mythos und hier vor allem der schicksalhaften, der göttlichen Sphäre zu gedenken, welche sich über das Ganze breitet. Sie wird repräsentiert durch Aphrodite und Eros, die sinnbetörenden Mächte, durch den großen Zeus, der von dem nahen Ötagebirge herabherrscht, am stärksten aber durch jene immer wieder in den Blick genommene, geheimnisvoll-ironische Prophezeihung, die dem Herakles verheißt, „wenn den Kreis der Jahre beschließend ans Ziel trüge die zwölfte Saat, würde die Trage der Mühen enden Zeus echtem Sohne".

In dem „Ödipus auf Kolonos" gestaltete der fast neunzigjährige Dichter die letzten Schicksale des uralten Königs, der als blinder Bettler in Athen aufgenommen wird. Weit hinter ihm liegen seine tragischen Kämpfe. Nahm er in der früheren Tragödie noch im Zusammenbrechen stolz das Geschehene als seine eigenen Taten in Anspruch, jetzt sind sie ihm „mehr gelitten als getan". Statt dessen hat er etwas anderes durch ungeheure Schicksale und Leiden gewonnen:

Ich komme heilig, gottgeliebt und diesen hier
Den Bürgern bring ich Segen.

Und dann findet er im Haine der Eumeniden die letzte Ruhe, im Tode dem attischen Land ein Heiltum und ein Schutz vor den Feinden.

Gegen diese einfache Bewegung richtet sich ein Gegenstreben in der

Digitized by Google

Mitte des Dramas. Auf Ödipus als den Träger übermenschlicher Kräfte macht Theben, das ihn vertrieben hat, jetzt Anspruch. König Kreon der Feind und Polyneikes der Sohn bemühen sich mit gutem Wort und mit Gewalt, ihn zurückzugewinnen. Aber er bleibt hart und wiederholt den Fluch gegen die Söhne. Hier gibt es Kampf, und ohne diese Szenen wäre das Drama fast zu sehr Heiligenlegende für ein altes griechisches Spiel. Aber auch so ist es ganz etwas anderes, als was sonst Sophokles Tragödie nannte. Und mag man an den Schluß der Äschyleischen Orestie denken, weil dort wie hier der Athener den Übergang aus der heroischen Welt in die heiligen Ordnungen des eigenen Daseins gemacht sah, so wird doch dadurch das Unvergleichbare des Sophokleischen Dramas nicht aufgehoben. Das tragische Grundverhältnis, das Gegenüber des großen Menschen und des großen Schicksals, wird auch hier noch gesehen, aber gesehen aus einer Höhe, die dies weit unter sich läßt, und in die fast nur die letzten menschlichen Geheimnisse von Leid, Adel, Heiligung und magischer Kraft hinaufreichen.

Es ist beliebt, den Sophokles zu denken als den vollkommenen Menschen, den harmonischen Dichter, den freundlich-milden, bequem-geselligen Mann. Und diese Harmonie läßt man ruhen in einem fast kindlichen Glauben an die Götter, vor denen wir Menschen leichte Schattenbilder sind. Dies alles gilt nur dann zu Recht, wenn man zugleich das andere sieht, daß Sophokles ein ganzes Leben als Tragiker gelebt hat. Er sah die Welt tragisch, das heißt erfüllt von großen Menschen und großen Schicksalen, von heldenhaftem Kampf und Untergang, und das Menschendasein als den Schauplatz der tiefsten Zerrüttungen. Und er sah die Tragik nur noch steiler und erschütternder als sein großer Vorgänger, weil von ihr nicht mehr die den Einzelnen tragende Gemeinschaft sondern eben dieser einzelne, einsame Mensch belastet wird. Wenn er eine Tragödie beschließt: „Und alles dies ist Zeus", so sind freilich in dem höchsten Gotte zugleich Leid und Kampf aufgehoben. Doch darf man gerade dieser Leiden und Kämpfe nicht vergessen, die in ihm aufgehoben sind. Die Statue des Lateran zeigt aus der Erinnerung dankbarer Enkel den Dichter als das Musterbild des schönen Hellenen. Aber die Büste in London zeigt den tragischen Seher, der am Ende seines Lebens weiß, daß das eine Wort Nicht-geboren-sein alle anderen besiege.

Digitized by Google

KÖPFE DER TRAJANSSÄULE

VON

KARL LEHMANN-HARTLEBEN

Seit bald zwei Jahrtausenden steht im Herzen Roms das Wunderwerk der Trajanssäule aufrecht: ein fast vierzig Meter hoher Marmorschaft, umwunden mit einem gewaltig festlichen Relieffries, in dem weit über zweitausend Gestalten ein einziges geschichtliches Ereignis im Bewußtsein des römischen Volkes und der nachlebenden Kulturwelt lebendig erhalten. Man mag den Grundgedanken des Monumentes für die siegreichen Kriege Kaiser Trajans an der unteren Donau, eines Monumentes, an dem nur in dauernd umkreisender Bewegung der Beschauer mit empor gerecktem Kopf dem Gang der Darstellung zu folgen vermag, als barock verwerfen. Imponieren wird immer der mächtig monumentale Wille, mit dem hier in künstlerischer Versteinung das Erleben der Gegenwart, für die Ewigkeit in den Himmel hinaufgetürmt, festgehalten wird. Die Heiligenstatue, die heute oben auf der Säule an der Stelle des siegreichen Imperators steht, erhöht nur den gewaltigen Eindruck des starken, geschichtlich schöpferischen Bewußtseins jener Tage durch den Kontrast. Das künstlerisch Bedeutsamste des Werkes liegt in der Komposition des Ganzen und der einzelnen Szenen, in der ein unablässig ringender Gestaltungswille vom Anfang bis zum Ende lebendig ist. Von dieser nie erlahmenden Formkraft, die der ethisch-praktischen der Auftraggeber gewachsen ist, geben die Porträtköpfe, von denen hier geredet werden soll, ein faßliches Bild.

Man rühmt an den Römern stets die besondere Begabung zum Porträt. Bis vor kurzem pflegte man die Kunst der römischen Kaiserzeit im Großen als eine Periode des Verfalles gegenüber dem hellenischen Altertum anzusehen. Als schöpferisch und selbständig im Vergleich mit diesem erkannte man im Bereiche der Kunst die römische Architektur an, daneben das römische Porträt. Das Erfassen des individuell Persönlichen erschien gegenüber der griechischen Plastik hier ungleich stärker. Die letzten

Digitized by Google

Jahrzehnte haben uns eine vertiefte Kenntnis der griechischen Porträtkunst gebracht und damit gelehrt, wie stark namentlich das archaische und dann wieder das hellenistische Zeitalter im Bildnis einmaliges Persönlichkeitserlebnis festzuhalten wußte. Von einer Überlegenheit der römischen Porträtkunst über die griechische schlechthin kann heute nicht mehr die Rede sein, wie umgekehrt nicht mehr die römische Kunst als ganze gegenüber der griechischen nur mehr als unselbständiger Nachklang großer Überlieferung bei den Verstehenden unserer Tage gelten kann. Wohl aber macht sich überall im römischen Bereiche eine prinzipiell veränderte Haltung zum Menschen geltend, die jene grundsätzlich andere Form der Porträtkunst hervorrufen mußte.

Es ist ein Gegensatz, der weit in die geschichtliche Vergangenheit hinaufreicht. Auf italischem Boden ist niemals jenes erhöhte Körpergefühl heimisch gewesen, das allem Griechischen eignet, jenes Erleben menschlicher Körperlichkeit bis in die Fingerspitzen und Zehen hinein, in dem jedes Glied im gleichen Maße in psychophysischer Einheit Wesensausdruck ist wie Auge und Mund. Beim griechischen Porträt ist deshalb zu allen Zeiten der ganze Körper in Aufbau und Bewegung und in jedem Teil zugleich höchster Ausdruck des persönlichen Wesens. Die Römer selbst haben das prägnante Wort für ihr verändertes Verhältnis zum Menschen gefunden, indem sie — nicht eben lange vor dem Beginn der Kaiserzeit — die Porträtbüste neben die Porträtstatue als gleichwertiges Bild des Menschen setzten, eine unerhörte und für alle Folgezeit grundlegende Neuerung. Der Kopf wird hier für den Menschen gesetzt, in ihm ist bereits der ganze beschlossen. Hier liegt ein geschichtlicher Gegensatz vor, der den immer empfundenen zwischen römischem und griechischem Bildnis erklärt: wenn bei den Griechen der ganze Körper erst das Wesen gibt, so ist damit in der Tat ein gewisser Zug zum Allgemeinen gegeben. Der Körper, der gesund und kräftig, zu athletischer Schönheit oder herkulischer Kraft ausgebildete, oder der in barbarischer Wildheit gewachsene Leib ist in seinem Verhältnis zu dem erzieherischen Einfluß des Willens, zu einer bestimmten, ersehnten menschlichen Durchbildung durch Sport und Lebensweise ungleich stärker zu fassen als das Gesicht. In diesem Sinne versteht es sich, daß der Kopf als letztes höchstes Stück des Leibes, emporwachsend aus dessen Bildung und Bewegung, auch selbst stärker in den ideelleren Bereich menschlicher Leiblichkeit eingepflanzt ist; mögen die einzelnen Züge des Gesichtes, der Wurf der Haare, der Blick der Augen

Digitized by Google

noch so sehr dem besonderen Persönlichkeitserlebnis entstammen: durch ihre unablösliche Verbindung mit dem gesamten leiblichen Dasein haftet ihnen von Anbeginn etwas mehr Gattungsgemäßes an.

Es ist der individuell erlebte Einzelfall dies einen Königs, Philosophen, Barbaren, der das griechische Porträtbewußtsein kennzeichnet. Es ist der eine namentliche Mensch, im Kopfe gefaßt, den der römische Bildhauer in Büste oder Kopf einer Porträtstatue hinstellt. Wohl spielt sich bei den römischen Toga- und Panzerstatuen ein künstlerisches Leben in der Auffassung der Gewänder und der Bewegung der Leiber ab, das nach innen wieder Zusammenhänge mit dem veränderten Geist der verschiedenen Epochen und damit im Bereiche des Porträts mit der jeweils wechselnden menschlichen Haltung hat. Niemals aber hätte ein Hellene, auch der Geringste nicht, einen vortrefflichen Porträtkopf einer beliebigen, auf Vorrat gearbeiteten Gewandstatue typischer Art aufsetzen können, wie es bei den Römern oft nachweisbar ist.

Diese römische Aussonderung des Kopfes aus der gesamten Körperlichkeit mit ihrer Konzentration der ganzen Bildniskraft im Kopf bedeutet nun allerdings eine höchste Steigerung der Ausdruckswerte des Gesichtes, die die besondere Stärke der römischen Porträtkunst bedingt.

Gerade an der Trajanssäule ist das fühlbar. Unter den im Relief ungemein zahlreichen Darstellungen von Barbaren, die teils als Hilfsvölker, teils als Gegner der Römer erscheinen, nehmen die rumänischen Daker, die eigentlichen Kriegsgegner, den ersten Platz ein. Ihre Tracht ist stets einheitlich und besteht aus langen Hosen, seitlich geschlitzten und gegürteten Kitteln mit Ärmeln, bei den Vornehmen der weichen Filzkappe auf dem Kopf. Nirgends macht sich ein individuelles Moment in Gewandung und Drapierung geltend, etwas was für den Einzelnen oder seine augenblickliche Situation bezeichnend wäre. Alles, auch die Bewegungen, sind von einer gewissen gleichmäßigen Lebendigkeit. Nirgends hat man das Gefühl, daß nun gerade dieser Kopf auf diesem Leibe sitzen, zu diesem Gewand und dieser Bewegung gehören müsse. Die Köpfe selbst führen ihr eigenes Leben, und zwar ein in höchster Steigerung persönliches. Eine Fülle von Modellen muß hier dem entwerfenden Künstler vor Augen gestanden haben und sie sind jedesmal in ihrer Einzigartigkeit erfaßt (Abb. 1). Der fremde Stammtypus ist nicht nur glänzend als solcher wiedergegeben: diese Kerle mit den vortretenden Backenknochen, den tiefliegenden Augen, den welligen Vollbärten und dem langen Strähnen-

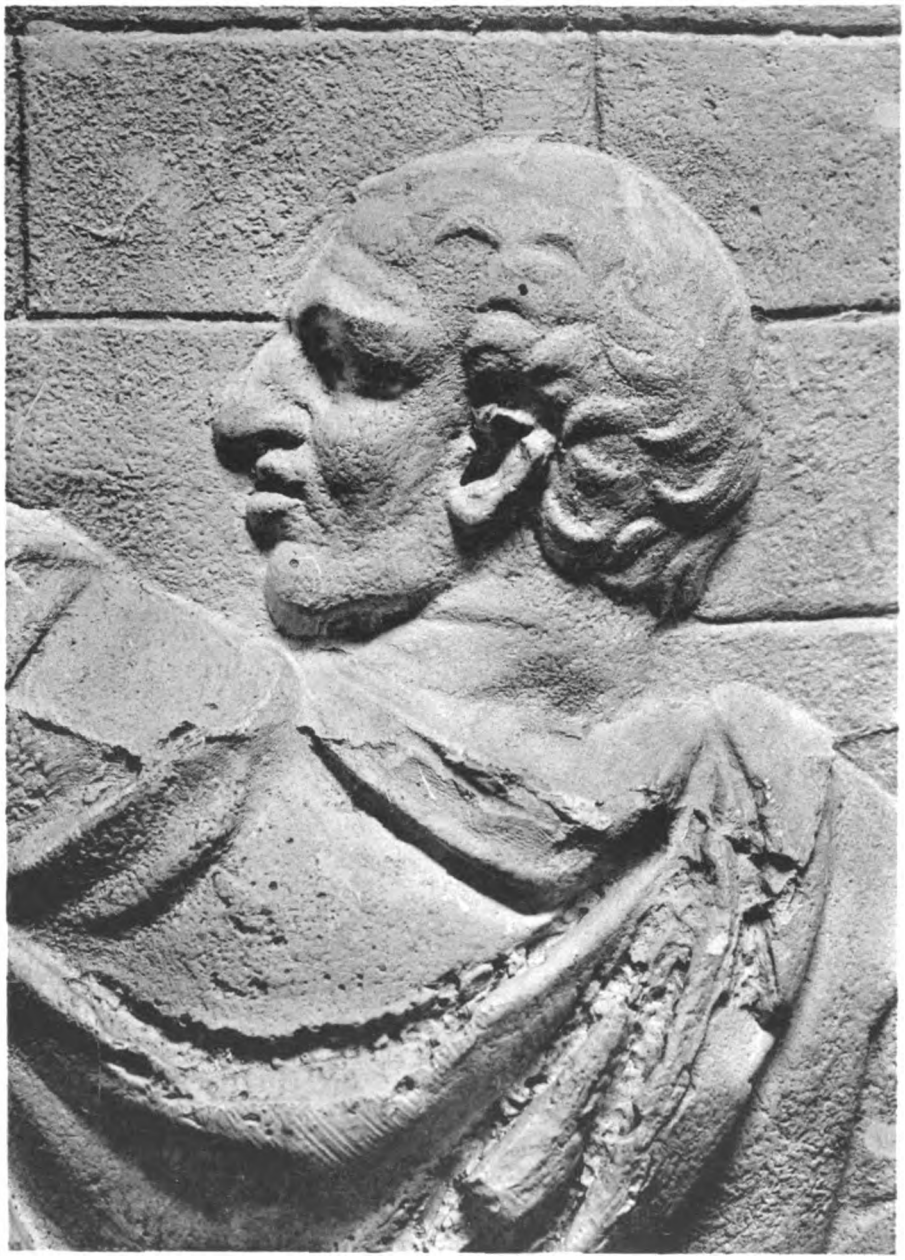
Digitized by Google

haar, sondern jeder einzelne Kopf macht den Eindruck unmittelbar persönlicher Porträthaftigkeit. Die Fülle der Gefangenen, die mit dem Triumphzug in Rom erschienen, hat hier zweifellos Modell gestanden. Eine Menge von Skizzen muß nach ihren Köpfen gefertigt worden sein und sie wurden

Abb. 1. Trajanssäule. Kämpfende Daker.

dann im Relief den nach dem jeweils sachlich geforderten Motiv bewegten, gleichmäßig gewandeten Körpern aufgesetzt. Bisweilen tritt diese höchst persönliche Erfassung sogar, vom Einzelzufall des Modells geleitet, ganz aus dem Rahmen des charakteristischen Volkstypus hinaus, wie bei dem prachtvollen Barbarenkopf, den wir auf Tafel 32 wiedergeben. Der Mann ist seiner Tracht nach ein Daker und steht mitten unter solchen im Kampfe. Ihn wegen seines fremdartigen Gesichtes für einen römischen Überläufer

Digitized by Google



TRAJANSSÄULE
KOPF EINES BARBAREN

Digitized by Google

Digitized by Google

TRAJANSSÄULE
KOPF EINES BARBARISCHEN HILFSSOLDATEN

Digitized by Google

Digitized by Google

zu erklären, wie man versucht hat, ist unmöglich, denn es fehlt für dieses unter den auf römischer Seite im Säulenrelief Kämpfenden ebenso jeder Verwandte. Dies Gesicht mit seinem dicken Kinn, dem brutalen Mund, der klobigen Nase und der fliehenden Stirn ist überhaupt kein irgendwie faßbarer Typus, aber das lebendigste Bild einer höchst übeln, ungeschlachten Persönlichkeit. Nicht viel anders steht es bei dem wundervollen Barbarenkopf (Tafel 33). Der Mann kämpft auf römischer Seite und er ist schon deshalb, wie auch nach Tracht und Bewaffnung, Hosen, nacktem Oberkörper und Keule, kein Daker, sondern ein wohl germanischer Hilfssoldat. Der Kopftypus aber weicht von dem der sonst auf der Säule dargestellten Germanen (Abb. 3 und Tafel 37) völlig ab und ist deutlich der eines Dakers: dieselben vortretenden Backenknochen, der kurze wellige Vollbart, der lange Schnauzbart, die strähnigen Haare wie in Abb. 1. All das ist auch hier höchst individuell, einmalig und lebenswahr vereint. Offenbar ist ein zufälliges Modell ohne langes Besinnen über den Platz in der Darstellung an hervorragender Stelle — der Mann ist gewissermaßen der Vorkämpfer in der ersten großen Schlacht — festgehalten worden.

Die unmittelbare Porträtwiedergabe gefangener Barbaren ist uns auch in der großen Rundskulptur der Zeit erhalten. In einem noch nicht näher kenntlichen tektonischen Zusammenhang waren eine ganze Reihe von gefesselten Dakern im Bereiche des Trajansforums aufgestellt, von denen sich zahlreiche Reste, teils an Ort und Stelle, teils in den Museen zerstreut, erhalten haben. Auch hier sind die Statuen höchst typisch in gleichem Kostüm und in gleicher Haltung aufgebaut, die Köpfe aber jedesmal von sehr individueller Porträthaftigkeit. Zu diesen Statuen gehört der herrliche Kopf Tafel 34, der sich jetzt im Vatikan befindet, nun in seiner Losgelöstheit von der Statue, zugleich wieder ein Beispiel für das selbständige Leben römischer Porträtköpfe. Die Kopfbedeckung kennzeichnet den Barbaren als vornehm und damit harmoniert der ungemein würdige Ausdruck des trauernden Gesichtes. Die Form des Mundes und Bartes, die tief eingesenkte Nasenwurzel, die Bildung der Stirn lassen den gleichen Mann erkennen, der zu dem auf Tafel 35 wiedergegebenen Kopf des Säulenreliefs Modell gestanden hat. Hier aber ist, wie aus dem Zusammenhang der Handlung hervorgeht, zweifelsohne der König der Daker, Decebalus gemeint. Nun ist es ausgeschlossen, daß der Künstler diesen jemals gesehen habe. Nur seinen Schädel, der nach dem Ende des Krieges und dem

Digitized by Google

Selbstmord des Mannes im Triumph nach Rom gebracht wurde, könnte er aus eigener Anschauung kennen. Andrerseits ist es sicher, daß der Gefangene, zu dessen Statue der vatikanische Kopf gehörte, den niemals gefangenen König nicht dargestellt haben kann. So wird hier deutlich,

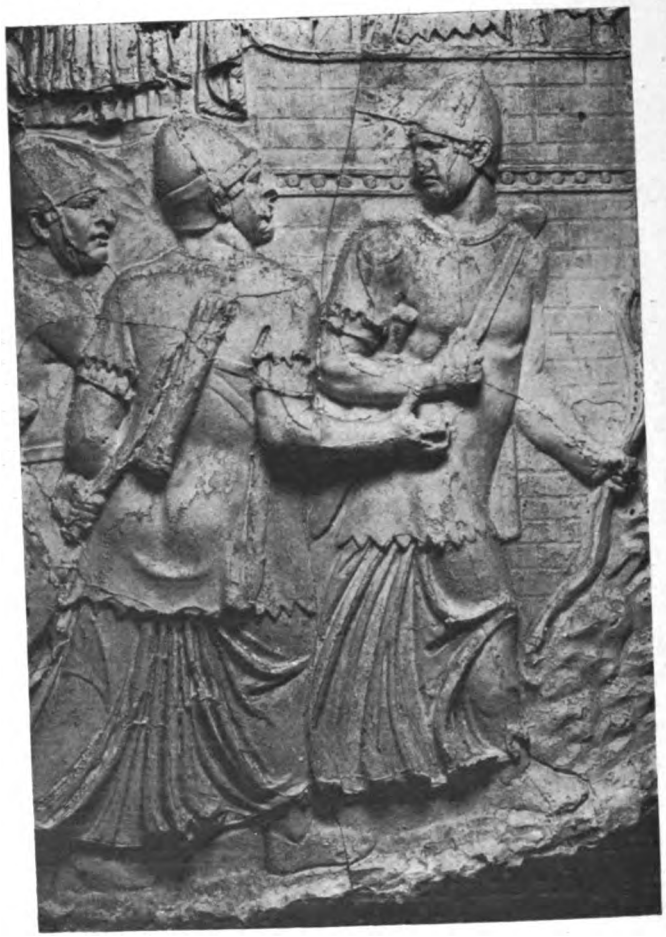
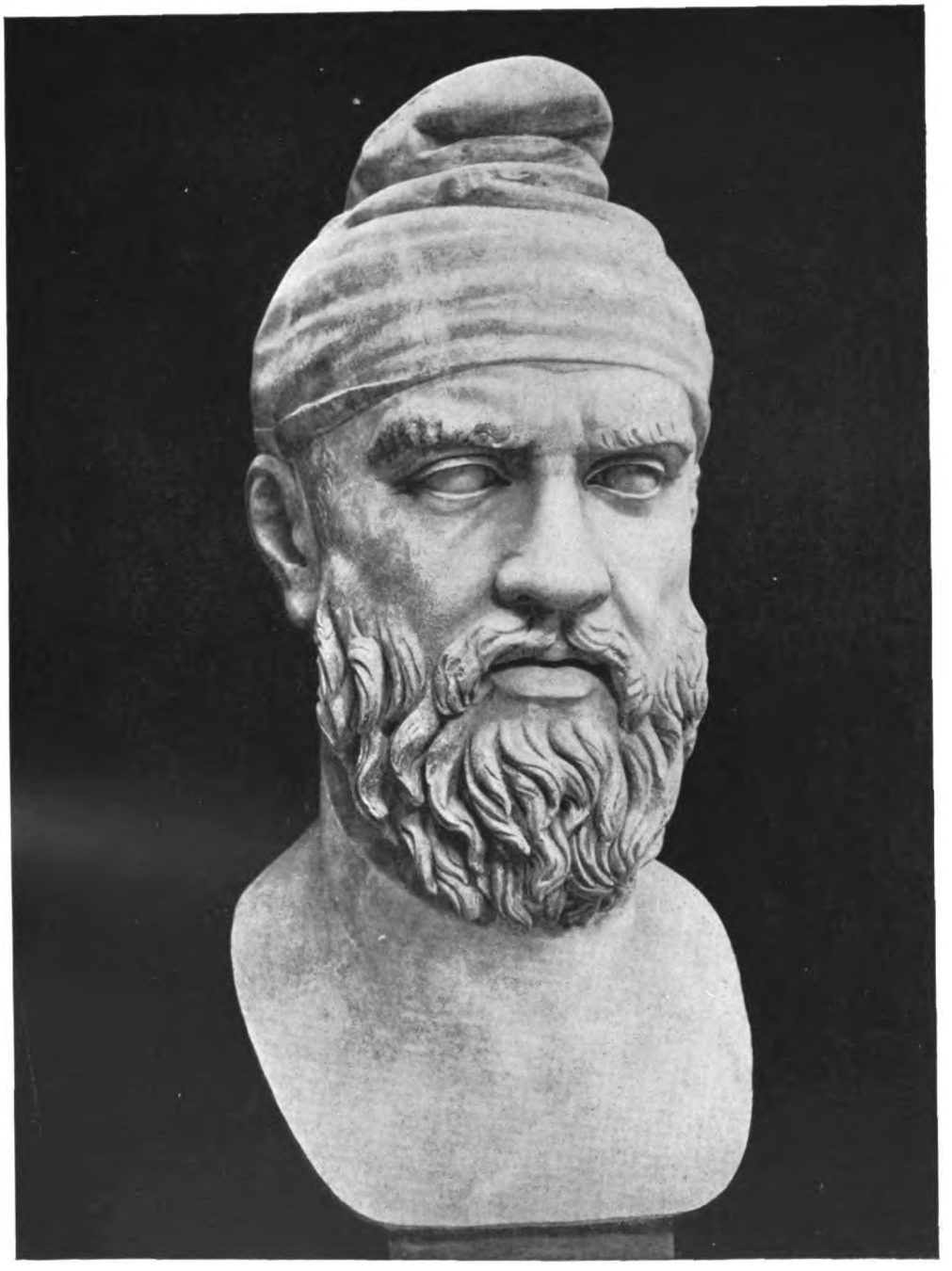


Abb. 2. Trajanssäule. Orientalische Krieger.

wie dasselbe Modell, ein vornehmer Gefangener, einmal einem Bildhauer für den Kopf einer Gefangenenstatue, das andere Mal im Säulenrelief für das Idealporträt eines der Hauptthelden als Vorbild gedient hat.

Bezeichnend römisch ist das Interesse an dem Fremden um seiner selbst willen, das Erlebnis der besonderen Eigenart der Exoten, ohne daß es in prägnanten Gegensatz eines allgemein Barbarischen gegenüber dem eigenen Kulturwert empfunden wäre. Köpfe wie der des Dakerkönigs

Digitized by Google



KOPF DES DAKERKÖNIGS IM VATIKANISCHEN MUSEUM

Digitized by Google

Digitized by Google

TRAJANSSÄULE
KOPF DES DAKERKÖNIGS

Digitized by Google

Digitized by Google

(Taf. 35) sind in vornehmer Sicherheit des Daseins Ausdruck hoher Persönlichkeitskultur. Aus diesem Verständnis für die fremde Wesenheit, das eine der Kraftwurzeln des römischen Imperiums ist, folgt das sorgsame Studium der fremden Art, das sich auch auf Sitte und Tracht erstreckt. So ist der Krieg nicht dargestellt wie bei den Griechen: hier die Hellenen, dort die Barbaren, sondern auf beiden Seiten wird die Fülle der beteiligten Elemente vorgeführt. Die fremden Hilfsvölker, die der römischen Armee angegliedert sind, nehmen einen besonders breiten Raum ein. Es ist in Harmonie mit der objektiven, weniger wertenden Stellung der Römer, daß es eben jene sind, mit deren Hilfe die pax romana bis an die Grenzen der Welt getragen wird. Der Kulturbegriff, dessen Träger auch die „Barbaren" sind, ist ein anpassungsfähigerer als der griechische. Die Übergänge zum Fremden, das dem Griechen schon durch seine Fremdheit barbarisch bleibt, sind fließender. Eine gleichmäßig verstehende Bewertung findet auch in der Kunst ihren Ausdruck. So stehen denn im siegreichen Vordringen die orientalischen Krieger (Abb. 2) vorne an. Wir sehen ihre seltsamen Kostüme mit den langen Faltenröcken und dem Lederkoller darüber, ihre reiche Bewaffnung mit Köcher und Bogen, Schwert und Helm. Aber die Körper, die da drinnen stecken, und ihre Bewegungen könnten ebensowohl in ein römisches Gewand versetzt werden. In den Köpfen ist alles Erleben des fremden Stammes in höchst persönlichem Ausdruck gesammelt. Diese Leute mit den vollen Gesichtern, den kleinen Augen und krummen Nasen sind wieder, jeder einzelne für sich, von lebenden Modellen übernommen.

Die Freude an dem Reichtum so fremdartiger Erscheinungen hat den Säulenbildhauer einmal dazu veranlaßt eine große Szene des Gesandtenempfanges durch Kaiser Trajan einzuführen, die ein wahres Repertorium von fremden Volkstypen darstellt. Auch hier sind die verschiedenen Trachten sorgfältig beobachtet wiedergegeben (Abb. 3), doch ohne daß sich das Besondere von Rasse und Person, im Körperlichen, in Wuchs und Bewegung lebhaft ausspräche. Auf der andern Seite ist die Fülle porträthafter Köpfe gerade in dieser Szene erstaunlich. Wir sind in der glücklichen Lage hier einmal einen Vergleich mit der Kunstgesinnung einer anderen, weit entlegenen Epoche machen zu können. Die in Abb. 4 wiedergegebene Handzeichnung nach dem gleichen Relief entstammt der Hand eines Renaissancemeisters. Sein Stift hat dem Reichtum an einzelnen Porträts in dieser Szene nicht nachzugehen versucht. Die Köpfe sind

Digitized by Google

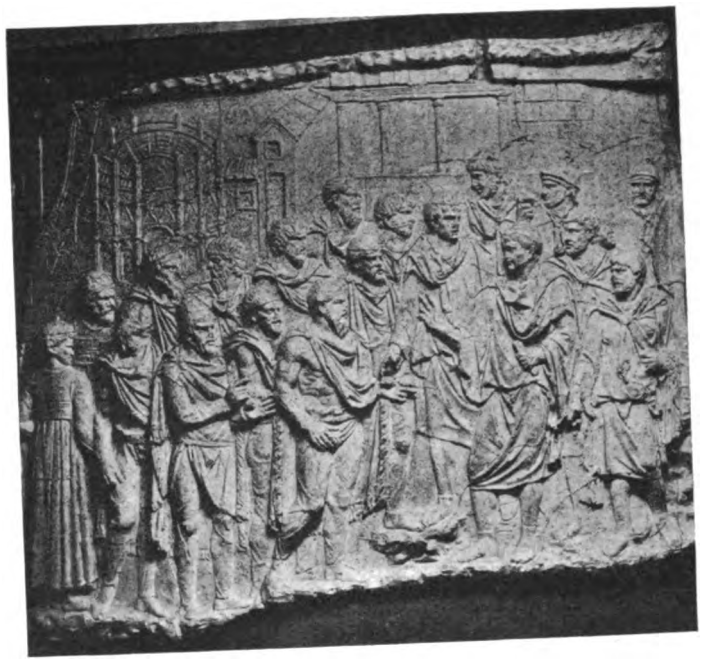


Abb. 3. Von der Trajanssäule.

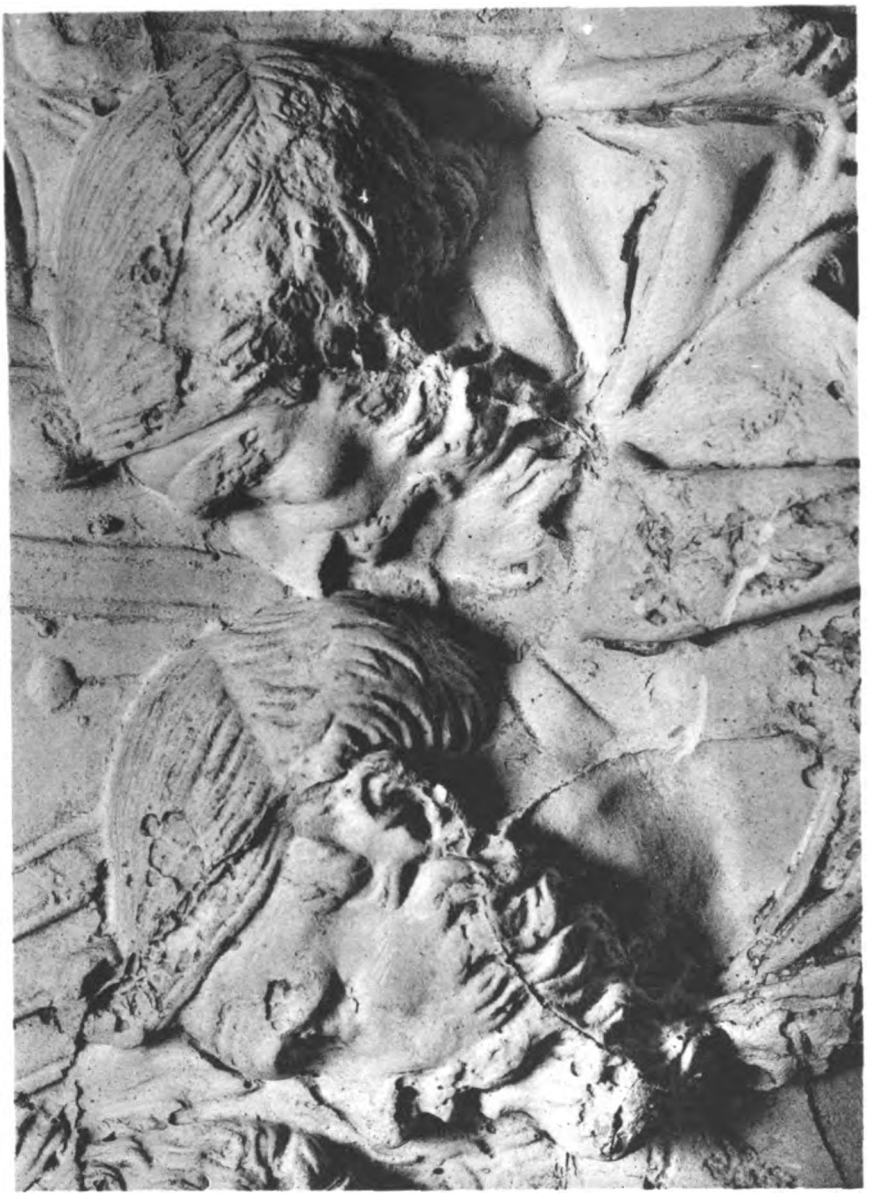
Abb. 4. Handzeichnung in Modena.
(Nach freundlichst von Herrn Prof. Ricci, Modena, zur Verfügung gestellter Photographie.)

Digitized by Google

TRAJANSSÄULE
KOPF EINES BARBARISCHEN PANZERREITERS

Digitized by Google

Digitized by Google



TRAJANSSÄULE
GERMANENKÖPFE

Digitized by Google

Digitized by Google

in der Zeichnung, wenn man sie mit dem Relief vergleicht, viel einförmiger und barbarischer. Nur das Äußere der Tracht und Wendung ist erhalten. Dagegen ist ein größerer Akzent auf das gesamte Körperliche gelegt: Bewegung und Gesten sind gegenüber dem Vorbild stärker betont. Die Köpfe aber wirken lange nicht so selbständig und bedeutend, sie hängen ungleich mehr vom Gesamtmotiv der Figuren ab. Der Renaissance-

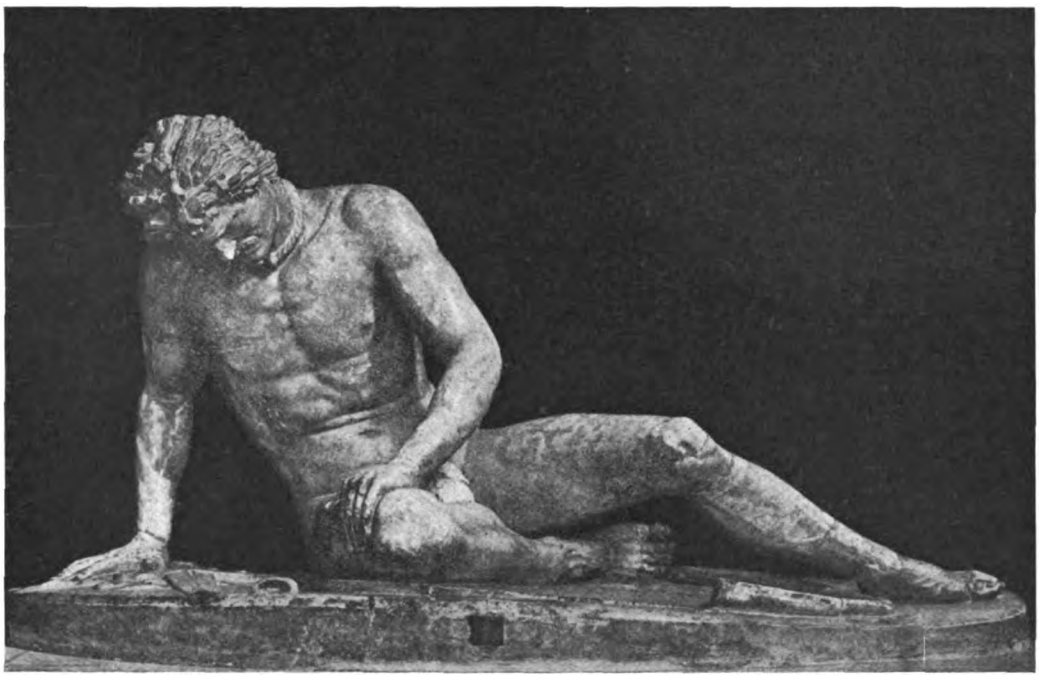


Abb. 5. Sterbender Gallier.

meister hat hier unbewußt die römische Vorlage im griechischen Sinne abgewandelt.

Wie sicher und ursprünglich-vorbehaltslos die fremde Eigenart jedesmal neu trotz der kaum zu bewältigenden Fülle der Gesichte zur Darstellung kommt, das lehrt besonders deutlich der Kopf eines auf dakischer Seite kämpfenden barbarischen Panzerreiters (Taf. 36). Das tierische Gesicht mit den dicken Wangenknochen, den Hängebacken, dem Schnauzbart über dem wulstigen Maul, der breiten, platten Nase und den Schlitzaugen zeigt unverkennbar mongolischen Typus. Das unmittelbar Erfaßte des Porträts ist um so auffallender als die Figur selbst im Motiv der Kampfbewegung keineswegs aus der Tradition griechischer Kampfdarstellungen

Digitized by Google

herausfällt. Oder man betrachte die herrlichen Barbarenköpfe Taf. 37. Der Haartracht nach sind die Leute Germanen und die Einheitlichkeit der fremden Rasse in ihren typischen Elementen ist hier vortrefflich erfaßt, wieder ganz anders als die bisher erwähnten stehen diese wilden Söhne des Nordens vor uns. Aber darüber hinaus zeigen gerade diese beiden

Abb. 6. Kopf eines sterbenden Persers.

Köpfe deutlich, wie hier nicht beim Typischen des Stammes stehengeblieben ist. Es sind zwei ganz verschiedene Persönlichkeiten: der alte hinten mit dem durchfurchten Gesicht und der Adlernase und der jüngere vor ihm mit der geraden Nase und den volleren Gesichtszügen, jener aufgeregt, beweglich im Ausdruck, dieser ruhig und gemessen, obwohl beide in gleicher Handlung verbunden sind.

Es drängt sich angesichts der Fülle dieses bewegten Einzellebens in den Köpfen der Trajanssäule ein Vergleich mit den Barbarenköpfen griechischer Kunst auf. Gewiß ist auch in ihnen ungemein lebendige Beobachtung am Werke. Schon in der archaischen Kunst begegnen wir einmal

Digitized by Google

auf einer Vase Darstellungen von Aegyptern und Negern, in denen das Typische dieser beiden fremden Rassen urkräftig erfaßt ist; vor allem freilich nicht nur im Gesicht, sondern in Wuchs, Körperbildung und Bewegung. Der Kopf ist keineswegs der Hauptträger der fremden Rassenart für den Griechen. Das ist auch deutlich bei den großen Barbarendarstellungen der hellenistischen Kunst. Der berühmte sterbende Gallier vom Kapitol (Abb. 5) mag als Beispiel dafür dienen. Der nackte Leib ist nicht der athletisch geschulte Griechenleib. Es ist ein urwüchsig kräftiger, animalisch wuchernder Barbarenkörper. Ebenso stellt die Kunst der Zeit die Leiber der wilden Wald- und Seedämonen, der Satyren, Kentauren und Tritonen dar. Der Kopf aber ist nur das oberste Stück dieses Leibes. Gewiß sind an ihm die einzelnen Merkmale fremder Rasse, Schnurrbart, Gesichtsbau, struppiges Haar beobachtet und so lebendig vereint, daß ein porträthafter Eindruck entsteht. Aber es gibt zu denken, daß Eigentümlichkeiten, wie die Haarbildung, nicht nur bei andern Fremdvölkern in den griechischen Bildwerken wiederkehren, wie bei dem herrlichen Kopf eines sterbenden Persers (Abb. 6), sondern daß auch sie sich ebenso wie die Eigentümlichkeiten des Körperlichen, in der Sphäre der vorgenannten niederen dämonischen Gestalten wiederholen. Der prägnant empfundene Gegensatz zwischen einem hellenischen Menschenideal und einem als Kontrast dazu statuierten barbarischen engt hier das Feld des porträthaft Momentanen ein. Freilich niemals so, wie es uns ein früherer Klassizismus glauben machen wollte, daß das Porträt an sich etwas ungriechisches sei. Die Lebendigkeit des hellenischen Porträts ist ungemein stark, aber sie ist zugleich die Lebendigkeit der Götter, Heroen und Dämonen. Zugleich — denn sie war auch dieselbe, allgemein bezogene Lebendigkeit des wirklich gelebten Lebens und ist darum keineswegs geringer, in der Sphäre des Porträts keineswegs weniger porträthaft als die römische.

Nur wenn man das Porträt als Gattung stärker rezeptiv auffaßt, wenn man in ihm nicht dieselbe künstlerische Freiheit gegenüber den Dingen anerkennen will wie auf andern Gebieten der darstellenden Kunst, kann man von einer spezifischen Porträtbegabung der Römer reden. Nur auch, wenn man im Porträt den Kopf und nicht mehr im hellenischen Sinne die ganze menschliche Körperlichkeit zu sehen gewohnt ist. Beides freilich pflegten wir bis vor kurzem zu tun. Es ist gewiß richtig, daß die im engeren Sinne geschichtliche Darstellung der Porträtaufgabe in der Erfassung des schlechthin Einmaligen verwandt und in den Reliefs der Trajanssäule mit

Digitized by Google

ihr zu großartigster Einheit verbunden, stärker dem römischen Wesen gemäß ist als dem griechischen. Wie der Hellene die Geschichte als Mythos, den Mythos als seine Geschichte erlebt, erzählt und darstellt: das ist darum doch nicht weniger stark historische Darstellung als die römische. Nur ist die Haltung hier wie dem Bildnis gegenüber eine veränderte. Der Grieche geht mit dem immanenten Bewußtsein des Gesetzes, als dessen Ausdruck die einzelnen Erscheinungen erfaßt werden, an die Dinge heran,

Abb. 7. Trajanssäule. Trajan und Gefolge.

der Römer geht von der untrennbaren Vielheit des Einzelnen aus, das im Bewußtsein der Erfahrung gesammelt und geordnet wird. Innerhalb dieser verschiedenen Kreise des Erfassens ist die Intensität, mit der das Erfaßte gegeben wird, in beiden Sphären wechselnd stark und bedient sich in verschiedenen Epochen verschiedener Mittel der Formung.

Um die besondere Stellung der Porträtkunst der Trajanssäule innerhalb der römischen Sphäre zu erfassen, sind die Barbarenbildnisse ein weniger geeignetes Objekt als die der Römer, weil für sie ein reicheres gleichwertiges Vergleichsmaterial aus der ersten Kaiserzeit fehlt. Für die Römerporträts dagegen steht dies zur Verfügung. Zunächst ist es

Digitized by Google

TRAJANSSÄULE
KOPF TRAJANS

Digitized by Google

Digitized by Google

der Kaiser selbst, daneben in erster Linie die Personen seiner Umgebung, deren Bildnisse wieder wie die Köpfe der Barbaren eine kaum je erlahmende Frische kräftigen Persönlichkeitserfassens zeigen. Es ist eine höchst seltsame Erscheinung: der Kopf des Kaisers, so ungemein häufig im selben Werk wiederholt, ist nie schablonenhaft gleich. Man vergleiche etwa die beiden Beispiele, die wir auf Taf. 38 und in Abb. 7 wiedergeben.

Abb. 8. Trajanssäule. Vornehmer Römer.

Ohne je von der Wirklichkeit des Modells den Abstand zu vergrößern, ist doch jedesmal wieder ursprünglich derselbe Mann dargestellt, als ob es zum ersten Mal geschähe. Dabei beruht die Lebendigkeit, die weitab von aller Schablone ist, keineswegs darauf, daß etwa eine besonders starke psychologische Abwandlung des Ausdrucks aus dem jeweiligen Motiv der Handlung hervorrücke. Das ist durchaus nicht der Fall. Vielmehr wird immer wieder neu an das Modell als solches herangetreten, immer wieder der Kopf wie er ist, als der Ausdruck der Persönlichkeit schlechthin, einmalig und sicher erfaßt. Es ist ein in seiner Art einzigartiger Fall in der Kunstgeschichte, der höchst charakteristisch für das Römertum bleibt. Dieselbe Beobachtung läßt sich bei den Begleitern des Kaisers machen,

Digitized by Google

unter denen ebenfalls häufig die gleichen Personen wiederkehren. Der in Abb. 8 erscheinende Kopf einer der hervorragendsten Personen des kaiserlichen Stabes bilde hier ein Beispiel für die intensiv erlebte Vielheit persönlichen Daseins. Aber dieser Reichtum an Individualität ist gebunden. Wenn man etwa auf Abb. 7 den Offizier ganz links mit dem Kaiser vergleicht, so fällt eine starke Ähnlichkeit auf. Sie erstreckt sich nicht nur auf das Äußerliche der Haartracht. Sondern beide Gesichter haben einen gemeinsamen Grundcharakter, der die beiden so verschieden geformten Köpfe eng zusammenbindet. Es ist ein gewisses gesellschaftliches Ideal, das natürlich auch wirklich den Menschentypus jener Zeit bestimmt hat, das aber doch von der Kunst besonders scharf herausgearbeitet wird. Deshalb ist es oft so schwer, die verschiedenen Persönlichkeiten gleicher Epoche, die in römischen Porträts der Kaiserzeit dargestellt sind, auf den ersten Blick zu untesscheiden, trotzdem das einzelne Porträt ungemein lebenswahr bleibt. Die Römer haben mit dem Beginn des Kaiserreiches das Menschenideal der Hellenen durch ein gesellschaftliches ersetzt, wie in den Barbarenschöpfungen für den Dämonen des Hellenismus der fremde Stamm eintritt. Auch hierin ist gerade die trajanische Zeit die Höhezeit der römischen Bildniskunst, indem gesellschaftliche Bindung und persönliche Eigenart hier zu letzter Einheit verschmolzen sind. Es ist bezeichnend für den weiteren Gang der Entwickelung der spätantiken Porträtkunst, daß mit dem rascheren Wechsel von Moden, von Haar- und Barttracht seit dem zweiten Jahrhundert eine allgemein gesellschaftliche Angleichung an die immer schneller aufeinanderfolgenden Dynasten häufig das persönliche Element stark zurücktreten läßt. Schon in der Epoche der severischen Kaiser stößt die Unterscheidung einzelner Personen im Porträt oft auf Schwierigkeiten. Endlich wird das gesellschaftliche Ideal, das des Milieus, in einem letzten Abschnitt der antiken Porträtkunst seit der Mitte des dritten Jahrhunderts durch ein spirituelles ersetzt. Die vor Trajan liegende Kaiserzeit hatte unter Augustus mit dem Imperium das Milieuporträt geschaffen. Aber das individualistische Grundelement, das Losgehen auf den Einzelnen bleibt von der augusteischen Zeit bis an die erste Jahrhundertwende dominierend und erreicht dann unter Trajan seine gehaltvolle Ausgleichung mit der Sozietät. Doch ungleich wirksamer als in allem Hellenischen ist diese doch schon unter Augustus. Ein Kopf wie der der berühmten Statue von Primaporta (Abb. 9) zeigt nicht nur den einen einzigen Mann, sondern den princeps civitatis als den hervorragenden Vertreter

Digitized by Google

einer vornehmen Gesellschaft, die die hellenischen Bildungsideale in künstlerischer und literarischer Betätigung mit den ethischen Werten des Römertums vereinigt. Bis auf Nero treten diese letztgenannten immer stärker zurück und weichen unter ihm einem hellenisierenden Pathos. Es folgt die große Reaktion unter den Flaviern, die den italischen Bauern zum gesellschaftlichen Vertreter der Zeit erhebt (Abb. 10). Auch darin stellt

Abb. 9. Kopf des Augustus von Primaporta.

die trajanische Zeit den Ausgleich her, die höchste, nun gewachsene, nicht mehr wie die augusteische, gesetzte Synthese der beiden Grundkomponenten des römischen Imperiums und seiner führenden Gesellschaft. In den Gesichtern des Kaisers und seiner Begleiter im Säulenrelief ebenso wie in dem herrlichen Kaiserkopf in Ostia (Abb. 11) zeigt sich dasselbe Gleichgewicht zwischen italischer Derbheit und Energie einerseits und gepflegter, hellenistischer Kultur andrerseits, wie im Augustuskopf von Primaporta, vielleicht ein wenig mehr von ersterem. Aber beim Augustusporträt ist

Digitized by Google

eher eine Idealität der Verschmelzung statuiert, etwas was mit der nicht ganz richtigen Vorstellung vom Klassizismus der augusteischen Zeit zusammenhängt: hier ist sie tatsächlich im Menschen erreicht. Trajan ist der erste Provinziale auf dem römischen Kaiserthron gewesen. In dem Gesicht des gebürtigen Spaniers spürt man kaum etwas davon. Aber es ist bezeichnend, daß in der späteren Porträtkunst wie in der späteren

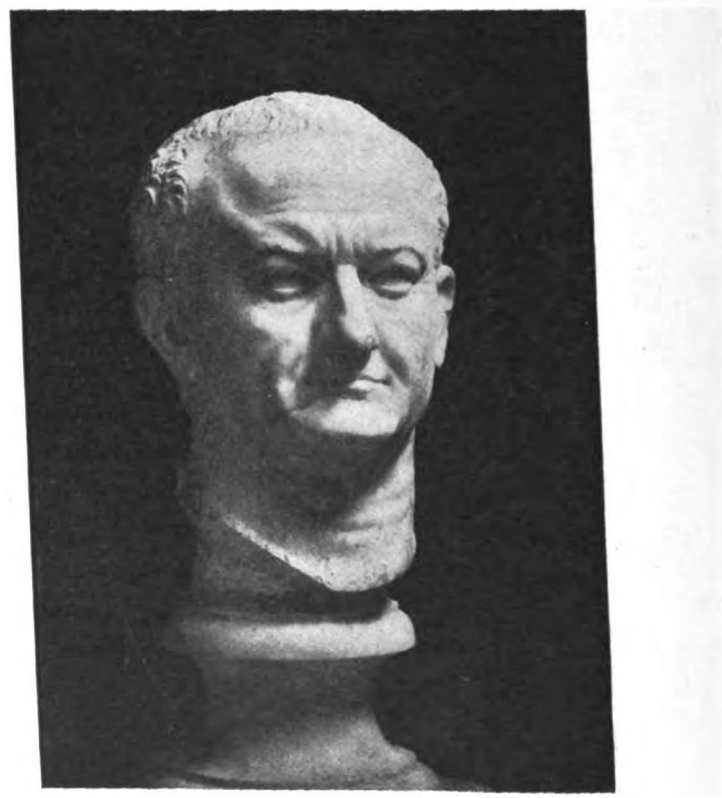


Abb. 10. Vespasian.

Gesellschaft die Typen der Provinz immer mehr vordringen. Die ideelle kaiserzeitliche Verschmelzung von Hellenismus und Römertum weicht einem neuen barbarischen Menschentypus. Die Severer und die meisten Köpfe des dritten Jahrhunderts zeigen diese Tatsache am reinsten. Das Barbarische, schon als gleichberechtigte und durchaus nicht weniger vornehme Sonderart in Köpfen wie Taf. 33 und 35 empfunden, verdrängt immer mehr, schon in den folgenden Generationen den griechisch-römischen Menschen, den von Augustus bis Trajan die Porträtkunst darstellt.

Digitized by Google

Dem Wechsel der Auffassung von der Persönlichkeit entspricht ein Wechsel des Stils der künstlerischen Formung. Zunächst ist der römischen Porträtplastik wie der römischen Kunst überhaupt von Augustus bis Trajan eine gewisse Synthese griechischer und italischer Stileigentümlichkeiten gemeinsam. Der griechischen Plastik ist immer ein hervorragendes

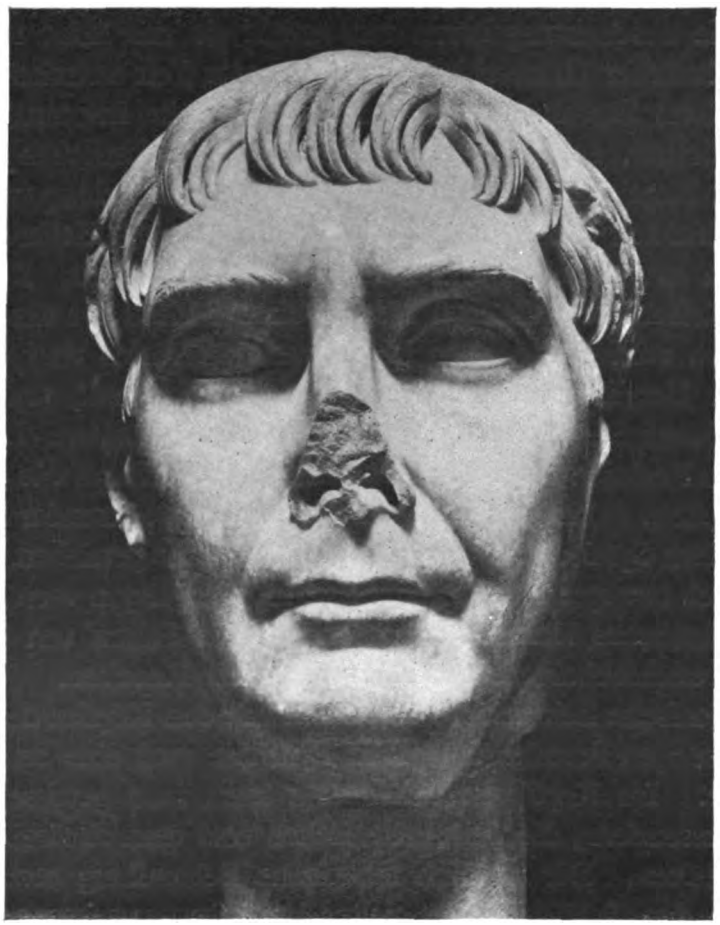


Abb. 11. Trajan.

Gefühl für das Grundgerüst eigen gewesen. Wie sie den einzelnen Menschen mythisch denkend von einem gesetzmäßigen Urmenschen zum erlebten Einzelfall entwickelt, so treibt sie die einzelne Form seiner äußeren Erscheinung aus einem inneren Wesensgerüst heraus. Das Knochengerüst baut den Menschen auf. Das hindert nicht, daß der Hellenismus im Ausgreifen seiner Bewegungen, in der weich verschwimmenden Haut oder der

Digitized by Google

sinnlichen Oberfläche der Gewänder die Sphäre berührt, die man mit dem Schlagwort des Malerischen im Gegensatz zu der geschlossenen, weniger stofflichen älteren Zeit belegt hat. Überall wo dies Wort mehr oder weniger zutrifft, ist doch nur das Kontrastgefühl eines komplizierten Zeitalters und die höchste Verfeinerung eines raffinierten am Werke. In Italien dagegen ist von Anbeginn an das Verhältnis ein anderes. Man tritt von außen an die Erscheinung heran und erfaßt sie mit Haut und Haaren. Es ist ein ähnlicher Unterschied wie in neuerer Zeit zwischen südlichem und nördlichem Barock. Die augusteische Epoche hat auch hierin die Synthese gebracht. Mit der Festigkeit griechischen plastischen Empfindens ist in einem Kopf wie dem der Augustusstatue von Primaporta der Sinn für die Stofflichkeit von Haut und Haaren in einer dem Hellenen fremden, nachgiebigen Beweglichkeit und zarten Sensualität vereint. Die Folgezeit unter den Kaisern des julischen Hauses bis auf Nero hat das griechische Stilempfinden stärker vorwalten lassen, unter Tiberius und Claudius in einem mehr klassizistischen, etwas abstrakten Linearstil, unter Nero in einem barockeren Stimmungen des Hellenismus verwandten. Dann kommt auch hier die Reaktion unter den Flaviern. In einem Kopf wie dem Porträt Vespasians (Abb. 10) ist der sinnliche Illusionismus zitternder Oberflächen im beweglichen Spiel der Lichter bis aufs Äußerste getrieben. Nicht nur reich plastisch bewegte Flächen oder zart in Übergängen verschwimmende wie im Hellenismus leuchten hier, sondern die Falten um Wange und Stirn sind verschiebbar wie die Haut über den Knochen.

Die trajanische Zeit bringt auch hierin mit den Köpfen der Säule und mit den sonstigen Porträts die große Synthese und eine andere als die augusteische. Im Kopf von Primaporta kann man gewissermaßen die Elemente aussondern, die dem hellenischen und dem altrömischen Empfinden angehören. Die stofflich malerische Behandlung etwa am Haaransatz über den Schläfen steht neben der fest umrissenen, klassisch stilisierten der Locken des Oberkopfes, die feine Beweglichkeit der nachgiebig fleischigen Lippen neben der festen Umschreibung der Augen, in denen der Augapfel ein Stück Stein ist. Beim Vespasian gibt es nur noch das Eine. Die Augen wirken eben darum so ungemein lebendig, weil die ganzen Falten ihrer Umgebung beweglich spielen; der Augapfel selbst, der Sitz des Blickes ist völlig umschleiert und wirkt deshalb weich und nachgiebig, wie er es in seiner stofflichen Struktur ist. In den Trajansköpfen (Taf. 38 und Abb. 11) ist die flavische Sinnlichkeit gleichmäßig

Digitized by Google

und überall spürbar, aber in einer Weise wieder aus der Sphäre des nur Außenseins zu kernhafter Einheit verschmolzen, daß man nicht mehr an einer bestimmten Stelle sagen könnte, daß sich das eine oder andere Dinggefühl vordränge. Wir kommen mit den landläufigen Begriffen unserer Kunstgeschichtsanalyse hier nicht mehr aus. Es ist eine geschlossene und reiche Form gleichmäßiger Darstellung. Sie ist so recht ein dem Grundcharakter dieser Porträtkunst gemäßer plastischer Stil, einer Porträtkunst, die auf das einheitliche Erfassen der Vielheit der Erscheinungen ohne vorher statuiertes Gesetz ausgeht.

Digitized by Google

APOLLON UND ARTEMIS

VON

WALTER F. OTTO

Ein Geschlecht um das andere staunt zu den griechischen Götterstatuen empor. Was ist es, das uns alle so ergreift? Die Kunstwissenschaft deutet uns das Wunder der ewigen Form. Aber hier ist mehr. Ein hohes Sein kündigt sich an, vor dem wir uns unwillkürlich verneigen, eine Bedeutung, die uns mit Schauer überfällt, eine Wahrheit, die wir nicht begreifen und doch im Augenblick des Schauens unbewußt anerkennen. Wenn wir aber zu uns selbst kommen und fragen, was dieses offene Geheimnis bedeute, wer der unbekannte und doch so überzeugende Gott sei, warten wir vergeblich auf Antwort.

Wer hat nicht in dieser Stimmung vor dem Apollon des Olympischen Zeustempels gestanden? Ein großer Gott, ohne allen Zweifel. Plötzlich mitten im wüsten Tumult erschienen, streckt er den Arm aus und befiehlt Ruhe. Ein grandioser Augenblick! Hoheit leuchtet aus seinem Gesicht, dessen weite Augen mit der Überlegenheit des bloßen Anschauens gebieten; über die kräftigen und vornehmen Lippen aber geht ein feiner, fast schwermütiger Zug höheren Wissens. Die Erscheinung des Göttlichen in der Wildnis und Wirrnis dieser Welt kann nicht hinreißender vorgestellt werden. Und doch ist sie in ihrem viel mehr geistigen als seelischen Wesen, in ihrer über Verdammung und Liebe erhabenen Größe und in ihrem Distanz gebietenden Adel so verschieden von dem, was wir gewohnt sind als göttlich anzubeten, daß wir uns entschließen müssen, eine uns fremde und dennoch gewaltige Gottesidee anzuerkennen. Wenn wir sie aber zu erfassen suchen, geht es uns nicht anders, als es einem Apollonverehrer vor unsern gotischen Skulpturen gegangen sein würde: wir fühlen das Unendliche, aber wir verstehen nicht, was es bedeutet. Aus der mystischen Nacht unserer Dome, wo über schimmernden Altären schmerz- und seligkeitstrunkene Augen uns angeschaut, treten wir vor Apollon wie unter das scharfe Licht der südlichen Sonne. Wer ist

Digitized by Google

dieser Gott, daß ein großes Geschlecht ihm seine Frömmigkeit darbringen konnte? Vor welcher Vollkommenheit verneigte es sich? Welches Licht und welche Heiligung strahlte von seiner Erscheinung ins Menschenleben? Wir hören nur von zusammenhangslosen und im Lauf der Zeiten wechselnden Eigenschaften, nichts von dem Urgeist, der sich diese Gestalt geschaffen und in ihr die Verehrung der Jahrhunderte erobert hat. Und da dieselbe Enttäuschung sich vor jeder Göttergestalt wiederholt, müssen wir eingestehen, daß wir mit all unserem historischen Wissen dem Ziel des Verstehens, dem Wesen der altgriechischen Gottesvorstellung, nicht näher gekommen sind.

Die Religionswissenschaft, von der man Aufklärung erwarten sollte, befindet sich auf einem Weg, der niemals zur Wesenserkenntnis führen kann. Sie ist von vornherein überzeugt, daß jede Göttergestalt der großen Zeit zu dem Reichtum und der Tiefe ihres Wesens nur durch einen langwierigen Entwickelungsprozeß gekommen sein könne. Diesen zu verstehen, betrachtet sie als ihre Aufgabe. So sucht sie denn unter den Eigenschaften eines Gottes eine heraus, die schon den ältesten Zeugen bekannt zu sein scheint und die außerdem einfach genug ist, um zu der Vorstellung zu passen, die sie sich von dem religiösen Denken der Urzeit gebildet hat. Denn es steht ihr fest, daß man sich in die primitivste Gedankenwelt zurückversetzen müsse, um die Entstehung seines Bildes zu begreifen, weil dieses nur ganz allmählich durch Fortbildung, Hinzufügung und Angleichung zu seiner Größe und Breite herangewachsen sein könne, und nicht etwa durch ein Wunder des Geistes aus der Notwendigkeit einer großen, gestaltenden Idee. Und es kann scheinen, als ob diese Denkweise von der Geschichte selbst gefordert würde. Noch aus der Dichtung Homers kann man den Eindruck gewinnen, daß seine Götter, trotz ihrer vielgerühmten Schönheit, ziemlich rohe und unbedeutende Wesen seien; und wenn man das, was er ausdrücklich über sie mitteilt, mit den Gestalten vergleicht, die das Zeitalter des Pindar und des Äschylus verehrt hat, dann wirkt der Unterschied so gewaltig, daß man eine fast revolutionäre Umbildung des religiösen Glaubens annehmen muß. Aber bei dieser Auffassung ergeben sich Ungereimtheiten, die bisher viel zu leicht genommen worden sind. Sollte es wirklich denkbar sein, daß das homerische Zeitalter, vor dessen Geist und Tiefsinn die Jahrtausende staunen, keine geistvollere und tiefsinnigere Religion gehabt hätte als jenes anspruchslose und leichtfertige Gebilde, über das die Schulknaben lächeln

Digitized by Google

dürfen? Und sehen die Göttergestalten der klassischen Zeit danach aus, als ob sie durch eine lange Folge von Zusätzen und Erweiterungen zu dieser erschütternden Wesensgewalt gekommen wären? An diesem Sein geht die immer nur auf das Werden gerichtete Forschung achtlos vorüber. Um Apollon zu verstehen, sucht sie nicht nach der inneren Wesenseinheit, von der seine verschiedenen Erscheinungsformen ausstrahlen, sondern nach der ältesten Eigenschaft, an die sich im Lauf der Zeit die anderen nach und nach angegliedert haben sollen, bis der langwierige Prozeß in dem vielseitigen Bilde der Glanzzeit seinen Abschluß fand. Dabei gilt es für selbstverständlich, daß eine höchst einfache und massive Anschauung den Anfang gemacht haben müsse und die geistreichen Züge erst nachträglich hinzugetreten sein können.

Im Gegensatz zu dieser Betrachtungsweise wollen wir unseren Blick auf die Gestalt richten und sie nach ihrem Sinn befragen. Von welcher Art der Gott gewesen sein mag, ehe er in das Licht des spezifisch griechischen Geistes trat, kümmert uns wenig. Unser Interesse gilt der bekannten Erscheinung des griechischen Gottes, und sobald wir ihre Einheit auch nur ahnen, wird sie selbst den Hinweis geben, daß die Gestalt so, wie sie ist, vollendet hervorgetreten sein muß als ein Teil der großen religiösen Schöpfung oder Offenbarung, die das hellenische Gottesbewußtsein bis in späte Zeiten beherrscht hat und deren ältestes Monument die Gedichte Homers sind.

Apollon und Artemis gehören zusammen. Der Göttermythos nennt sie Geschwister, Kinder des Zeus und der Leto. Und der Mythos hat recht: sie sind einander so ähnlich, wie nur Angehörige desselben Geschlechtes sein können. Beide führen den Bogen und beide haben viel von der Wesensart des Bogenschützen. Sie sind furchtbar, wenn sie zürnen. Die gewaltigsten Helden stürzen vor ihnen in den Staub. Aber damit ist die Besonderheit ihres Wirkens noch nicht erfaßt. Als Pfeilsender treffen sie ungesehen aus weiter Ferne. Ihre Geschosse bringen den unerwarteten Tod, das plötzliche schmerzlose Verlöschen. Sie haben etwas Geheimnisvolles, Unnahbares, Abstandgebietendes, das auf verschiedenartige Weise zum Ausdruck kommt. Apollon weilt immer einen Teil des Jahres in fabelhafter Ferne. Artemis liebt die Einsamkeit der Wälder und Berge und spielt mit den wilden Tieren. Die Entrücktheit gehört zu ihrem Wesen. Unter allen Göttern sind sie die sublimsten. Man empfindet an

Digitized by Google

ihnen eine Gelöstheit, eine sternklare Enthobenheit, die ihre besondere Anerkennung in dem Prädikat der Unantastbarkeit findet. Sie sind und heißen die Reinen. Keine der himmlischen Gottheiten ehrt Homer mit dem Worte, das heilig und rein zugleich bedeutet, als allein Artemis. Und Apollon, den Äschylus und Pindar ebenso bezeichnen, war bekanntlich in Delphi der Hüter der Reinheit, der Meister der Reinigungen.

So enthüllt sich ein kristallhelles Bild vor unsern Augen, eine Hoheit, deren Adel dem Irdischen und Alltäglichen als Heiligkeit und Reinheit gegenübertritt. Ich meine, dies Bild zeugt selbst für seine Offenbarung aus dem Geiste. Und wer sich den Blick nicht trüben läßt, wird erkennen, daß es lange, ehe die homerischen Gedichte verfaßt wurden, in voller Gestalt vor der griechischen Gotteserkenntnis dagestanden hat.

Phoibos Apollon — dieser Doppelname war schon dem Homer so geläufig, daß er den Gott auch bloß Phoibos nennen konnte. Plutarch und andere sagen, daß mit dieser Bezeichnung die Reinheit und Heiligkeit gemeint sei. So haben sie auch Äschylus und andere Dichter nach ihm verstanden, denn sie verwendeten das Wort zur Charakterisierung der Sonnenstrahlen oder des Wassers. Es läßt sich durchaus kein Grund einsehen, warum sie unrecht gehabt haben sollten. Freilich, wenn man Homer mit dem Vorurteile liest, daß die damalige Religion nichts besessen haben könne als das, was er ausdrücklich angibt, dann ist Apollon erst nachträglich zum Gotte der Reinheit geworden und seine strenge Klarheit, sein überlegener Geist, sein gebieterischer Wille zur Einsicht, zum Maß, zur Ordnung, kurz alles das, was wir noch heute mit Recht als apollinisch bezeichnen, war dem Homer noch unbekannt. Aber Homer hat nicht die Absicht zu belehren. Er läßt die Götter tun und wirken, wie der Mythos es will. So oft er aber das Bild eines Gottes hinstellt, erkennen wir die geniale Zeichnung eines Charakters, der jedem Zuhörer wohlbekannt sein mußte; und von diesen oft nur flüchtig umrissenen Gestalten ist mehr zu lernen als von vielen Aussagen über die Macht und Gesinnung des Gottes. Eines der glänzendsten Beispiele dieser Charakterisierungskunst ist die Götterschlacht im einundzwanzigsten Buche der Ilias. Mit unfehlbarem Blick hat der Dichter sie an diese Stelle gesetzt, unmittelbar vor das Zusammentreffen zwischen Achill und Hektor, damit dem irdischen Entscheidungskampf die Auseinandersetzung der himmlischen Mächte vorangehe. Die Freunde der Griechen beweisen ihre Überlegenheit. Gleich zu Anfang schmettert Athene den rasenden Kriegsgott mit einem

Digitized by Google

Steinwurf zu Boden und lacht höhnisch über seinen Fall. Nur zwei Götter lehnen es ab, sich am Kampf zu beteiligen, jeder aus der ihm eigentümlichen Art von Überlegenheit. Hermes, der Schelm, der Geist des guten Glücks und der günstigen Gelegenheit, denkt nicht daran, sich mit der großen Leto einzulassen, und hat nichts dagegen, wenn sie sich unter den Göttern rühmt, mit ihm fertig geworden zu sein. Wie anders Apollon! In bitterer Rede fordert ihn Poseidon zum Zweikampf heraus. Aber welcher erhabene Stolz in seiner ruhigen Erwiderung: „Maßlos und unbesonnen müßtest du mich nennen, wollte ich mit dir kämpfen um der Menschen willen, des armen Geschlechts, das den Blättern der Bäume gleich sprießt und welkt." Und wie seine Schwester Artemis ihn mit echt weiblicher Leidenschaftlichkeit einen Feigling schilt, tritt er schweigend zur Seite. Ist das nicht der Gott Pindars, der vornehme Verkünder der Einsicht, der Selbsterkenntnis, des Maßes und der sinnvollen Ordnung? „Was ist der Mensch?" spricht Pindar in seinem Geiste. „Der Traum eines Schattens! Wenn aber ein Glanz vom Himmel kommt, dann strahlt er im Lichte, und das Leben ist lieblich." Nichts bezeichnet die Haltung, deren Ideal Apollon dem Menschen vor Augen stellt, so deutlich wie der Begriff der Sophrosyne, mit dem seine homerischen Worte anheben. „Erkenne dich selbst!" ruft er dem Besucher seines delphischen Tempels zu; das heißt: erkenne, was der Mensch ist und wie weit der Abstand, der ihn von der Herrlichkeit der ewigen Götter trennt; bedenke die Grenzen der Menschheit. Unverkennbar ist es dieser Apollon, der in der angeführten Homerszene auftritt. Aber durchaus nicht in ihr allein. Der Dichter hält seinen Charakter fest. Im fünften Buch der Ilias bringt Diomedes den Aineias zu Fall, verwundet die Göttin Aphrodite, die ihre Arme schützend um den Sohn gelegt, und stürzt sich von neuem auf sein Opfer, obwohl er weiß, daß Apollon selbst seine Hand darüber hält. Da donnert der majestätische Gott ihn zurück: „Bedenke, Tydide, und weiche, und miß dich nicht mit Göttern, denn nicht von gleicher Art sind die ewigen Götter und die erdenwandelnden Menschen!" Und noch einmal erhebt sich Apollon mit dem Pathos der schrankensetzenden Vernunft und des vornehmen Sinnes, um der Unmenschlichkeit des Achilleus Einhalt zu gebieten, der die Leiche Hektors schon den zwölften Tag mißhandelt. Vor den Göttern klagt er ihn der Ruchlosigkeit und Herzenshärte an; ihm fehle die Achtung vor den ewigen Gesetzen der Natur und das Maß, das dem Edlen auch nach schmerzlichen Verlusten gezieme. „Trotz seiner Heldengröße droht ihm unsere Ahndung, denn seine Wut

Digitized by Google

schändet die stumme Erde." Die Götter geben Apollon recht. Selbst von den Erzfeinden der Troer wagt nur Hera einen leisen Widerspruch. Aus Apollon hat der Geist des Göttlichen selbst gesprochen.

Der homerische Apollon besitzt eine Größe, die ihn, wenn wir von Zeus absehen, über alle anderen Götter hinaushebt. Sein Eingreifen entscheidet. Es ist nicht vorstellbar, daß er auftreten könnte, ohne seine Überlegenheit zu beweisen. Ja seine Manifestation ist in mehr als einem Falle wahrhaft grandios. Solange die Menschheit Sinn für das Göttliche behält, wird man die Beschreibung, wie er dem Patroklos in den Weg trat, nur mit der tiefsten Erschütterung lesen können. Wir fühlen voraus, daß er es ist, vor dem der größte aller Helden, der unbesiegbare Achill, zu Boden stürzen wird. Vergleicht man ihn mit anderen Göttern, so kann kein Zweifel sein, was die besondere Art seiner Größe ist. Es ist die Hoheit des Geistes. Als überlegene Geistigkeit offenbart sich in ihm das Göttliche. Wie er in Delphi die Gedanken des höchsten Himmelsgottes verkündet, so steht er ihm auch bei Homer näher als irgendeine andere Gottheit. Den dämonischen Anfechtungen und Befleckungen gegenüber erscheint seine lichte Größe als Reinheit und Heiligkeit. Zwar pflegt Homer diese ganze unheimliche Sphäre mit souveräner Freiheit zu ignorieren. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß Apollon seine Meisterschaft darüber erst später erlangt hätte. Tritt er doch schon in der Ilias mehrmals als Heilgott auf; und die Heilkunst umfaßt nach alter Vorstellung bekanntlich auch das Vermögen, den Gefahren der Unreinheit zu begegnen. Diese Seite seines Wesens ist es, die der berühmte Name Phoibos zum Ausdruck bringen sollte.

In diesem Bilde fehlen noch einige bedeutende Eigenschaften, die dem Apollon beigelegt zu werden pflegen: die Kunst der Musik, das Wissen um die Zukunft, die Stiftung höherer Ordnungen. Aber noch ehe wir ihre Einheit in seinem Charakter ganz verstehen, sagt das Gefühl uns, daß sie ihm durchaus angemessen sind. Auch mit ihnen ist Homer wohlvertraut, wenn er von ihnen auch nur gelegentlich und andeutungsweise spricht. An der Göttertafel schlägt Apollon die Leier, und hat dies auch bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis getan. Seiner Inspiration verdankt es der Sänger, wenn er von großen Begebenheiten treffend zu singen vermag. Daß er der Wissende ist, möchte man schon aus seinem Verhalten in den oben erwähnten Szenen abnehmen. Höhere Einsicht ist es, die ihn vor der hartnäckigen Gewaltsamkeit eines Poseidon, einer Hera bewahrt. Er weiß, daß Troja, das er so liebt, fallen muß, und kann der Troerfeindin Athene mit Freundlich-

Digitized by Google

keit und Würde begegnen. Nach der Odyssee hat schon Agamemnon, ehe er gegen Troja zog, in Delphi bei ihm angefragt, und die Schätze seines dortigen Heiligtums sind der Ilias bekannt. Er war es, der Amphiaraos und Polypheides zu berühmten Sehern gemacht hat. Denken wir endlich noch an Apollon als den göttlichen Patron der jungen Leute, die ins Mannesalter treten, den Vorsteher der männlichen Altersklassen, den Stifter und Beschützer der staatlichen Ordnungen, so läßt sich auch diese Seite seines Wesens bei Homer nachweisen: durch Apollons Gunst, heißt es in der Odyssee, sei Telemachos zum tüchtigen jungen Manne gereift.

Wo ist die Grundidee, in der alle diese Vorstellungen von Apollon zusammentreffen? Zu welcher Wesensoffenbarung hat der Apollonverehrer seine Hände erhoben? Wir sind ihr schon näher gekommen, aber ihren Sinn hat sie uns noch nicht zu erkennen gegeben.

Der Christ interessiert sich vorzüglich für die Prädikate der Reinheit und Heiligkeit, weil diese Eigenschaften auch in seiner religiösen Weltanschauung einen hohen Wert besitzen. Was bedeutet es für Apollon und Artemis, daß sie rein sind und Reinheit fordern? Gerade weil das Christentum mit diesen Worten ganz bestimmte Begriffe verbindet, muß hier der Charakter des antiken Denkens an seinem spezifischen Unterschied kenntlich werden.

Apollon reinigt den Schuldigen von der Befleckung, die ihm unheildrohend anhaftet. Der Mörder, an dem das furchtbare Blut des Erschlagenen klebt, wird durch sein Eingreifen vom Fluche befreit und wieder rein. In diesem und in ähnlichen Fällen kommt die Unreinheit von einer leiblichen Berührung und einer stofflichen Befleckung. Und ebenso sind es körperliche Behandlungen, durch die das Ritual den Verunreinigten wieder in den Zustand der Reinheit versetzt. Aus solchen Maßnahmen, die mit bemerkenswerter Ähnlichkeit bei allen alten Völkern wiederkehren, hat man folgern zu müssen geglaubt, daß die Religion ehemals mit der Unreinheit lediglich einen materiellen Zustand gemeint habe, nämlich die Belastung mit einem gefährlichen Stoff, der auf physischem Wege wieder behoben werden könne. Aber die naturwüchsige und noch nicht theoretische Denkweise kennt keine Leiblichkeit, die nicht mehr wäre als bloßer Stoff. Sie besitzt eine Achtung vor allem Körperlichen, die uns fast verloren gegangen ist, daher es uns so schwer fällt, den Sinn ihres Verhaltens auch nur zu ahnen. Sie scheidet das Körperliche nicht von dem, was wir geistig oder seelisch nennen, sondern sieht immer eines im andern. Wie nach ihrer Auffassung

Digitized by Google

die Berührungen und Befleckungen mehr als materiell sind, so ergreift ihre Wirkung den ganzen Menschen und bringt nicht bloß seine physische Natur in Gefahr, sondern kann auch sein Gemüt belasten und verstören. Der Totschläger gerät durch die wirklich vollbrachte Tat — und nicht etwa durch den bloßen Gedanken daran — in eine furchtbare Verstrickung. Sein äußeres Dasein wird von unheimlicher Drohung umlauert, aber noch schrecklicher ist der Bann, der auf seinem Innern liegt. Diese dem unmittelbaren Erlebnis entsprungene Überzeugung ist darum nicht weniger ernsthaft und tiefsinnig, weil man die Ursache des Übels stofflich auffaßt und seine Entfernung durch ein physisches Verfahren herbeiführt. Allerdings war die Notwendigkeit der Reinigung durchaus nicht bloß bei blutigen Taten gegeben; sie erstreckte sich auf jede Berührung mit dem Unheimlichen, wie etwa mit dem Tode bei einem natürlichen Trauerfall. Hier kann eine moralische Verschuldung nicht einmal mehr gedacht werden, und das ist der Grund, weswegen man behaupten zu dürfen glaubte, daß das gesamte Sühnewesen seinem spezifischen Sinne nach nur mit dem äußeren, nicht mit dem inneren Menschen zu tun gehabt habe. Dies Urteil aber verrät nur, wie sehr das Wesen der naiven Denkweise verkannt wird. In ihre Tiefe einzudringen, ist jetzt nicht unsere Aufgabe. Das aber sollte doch unmittelbar einleuchten, daß die Verstrickung, in die der Unreine geraten war, ganz verschieden aufgefaßt werden mußte, wenn sie von einer passiven Begegnung, und wenn sie von einem Gewaltakt herrührte — mögen auch die alten Zeugnisse, wie zu erwarten ist, darüber schweigen. Wie er im zweiten Fall der Eingreifende war, so mußte er selbst auf andere Weise ergriffen werden, als im Fall eines bloßen Zusammentreffens. Freilich, in einem wichtigen Punkte weicht diese Urauffassung von unserer rationalen Denkweise grundsätzlich ab: für die Konsequenz der Tat verschlägt es nichts, ob sie vorsätzlich oder ohne Absicht geschehen ist, ob sie einer Notwendigkeit entsprang oder der Willkür. So muß ja durchaus nach altem Glauben der Mensch für etwas leiden, das er nicht gewollt hat. Wer darf sagen, daß dies unwahr sei? Wer darf sich erlauben, es ungerecht zu nennen?

Dieses Reinigungswesen, dessen tiefe Bedeutung, trotz aller Ausartung ins Kleinliche und Abergläubische, nicht geleugnet werden sollte, hat Apollon unter seine Leitung genommen. Homer hat nicht viel davon wissen wollen. Der delphische Apollon verkündet aber noch eine andere, höhere Form der Reinheit, und diese Idee entspricht der Geistesart Homers und dem Charakter seines Apollon vollkommen. Wenn die natürliche Lebensauffassung

Digitized by Google

einen jeden nach seinen Taten beurteilte und es recht fand, daß sie auf ihn zurückfielen, ob sie gewollt waren oder nicht, so ließ sie doch Raum für den großen Gedanken, den Menschen durch eine Klärung seines inneren Wesens vor den Gefahren, die er vermeiden konnte, zu bewahren; ja noch mehr: ein Ideal der inneren und äußeren Haltung aufzustellen, das, ganz abgesehen von den Folgen, als Reinheit im höheren Sinn gelten konnte. Dieser Reinheitsgedanke steht in keinem Widerspruch zu dem des Rituals; im Gegenteil, es wird sich noch zeigen, wie sinnvoll beide miteinander verbunden waren.

Apollon ist der göttliche Prophet einer geläuterten und geadelten Gesinnung. Der berühmte Tempelspruch seines Sohnes Asklepios in Epidauros ruft den Eintretenden zu, daß nur der Reine willkommen sei; Reinheit aber bedeute gottgefälliges Denken. Und Apollons Schwester trägt seit alter Zeit den Ehrentitel „die Reine". Was ist der Sinn dieses Ideals?

Balzac vergleicht in einem seiner Romane die Schönheit seiner jungfräulichen Heldin mit der Statue einer griechischen Göttin. Sie war ihr sehr ähnlich in der kräftigen Fülle der Körperformen, aber sie besaß noch einen Zug von Vollkommenheit, den man bei der Griechin vergeblich suchen wird. „Ses formes étaient ennoblies par cette suavité du sentiment chrétien, qui purifie la femme et lui donne une distinction inconnue aux sculpteurs anciens." Daher hätte ein Maler an ihr ein unschätzbares Modell finden können für die Darstellung der „himmlischen Reinheit Mariens". Balzacs Vergleich geht von der Venus von Milo aus. Wir setzen dafür eine Artemis und denken dabei an die Gestalt der Göttin, wie sie nicht dem Auge allein, sondern dem poetischen und religiösen Geiste des Griechen vorschwebt.

Artemis und Maria nebeneinander — was für ein seltsamer Widerstreit von Verwandtschaft und absoluter Fremdheit! Kein Zweifel, daß sie sich ähnlich sind. Beide repräsentieren die Reinheit, beide sind jungfräulich und mütterlich zugleich. Aber wie anders empfindet Artemis in ihrer Jungfrauschaft und ihrer Mütterlichkeit als Maria! Sie hat durchaus nichts von der Sanftmut und Hingebung, die Mariens Unberührbarkeit so ergreifend und so tiefsinnig macht. Ihre Mädchenhaftigkeit ist von der herben und gewalttätigen Art, die das Schmachten nach zärtlicher Nähe, das süße Glück zusammenschmelzender Seelen verachtet und an der Freiheit des Herumschweifens, an Wald- und Höhenluft, an Jagd und Kampf ihre Lust findet. An ihr ist alles Natur, auch ihr mütterliches Empfinden, mit dem sie sich aller hilflosen Kleinen in der Wildnis und bei den Menschen annimmt. Maria dagegen hat nicht die naturhafte Mütterlichkeit des spröden Mäd-

Digitized by Google

chens. Sie selbst ist durch ein Wunder Mutter geworden, ohne die Jungfrauschaft zu verlieren. Ihre Seele wurde tief und schwer von Muttersorgen, ihr Gesicht erleuchtet von der opfernden Liebe, ohne daß der Sturm der Lust sie auch nur einen Augenblick ergriffen und hingerissen hätte. Durch das Wunder ist sie mitten im Glanz der Reife Mädchen geblieben. Und so vereinigt sie den Zauber der Unberührten, die den Brand der Wollust nicht kennt, mit der Verklärung der Frau, die aus dem Feuer der Leidenschaft das reine Verstehen und die reine Gütigkeit zurückbehalten hat. Diese Augen glänzen allerdings von einer ganz anderen Reinheit als die einer Artemis. Und wie verschieden ist der Ausdruck Apollons! Wir brauchen uns nur einen Augenblick an den männlichen Typus der Reinheit, der in so vielen christlichen Heiligengestalten wiederkehrt, zu erinnern, um sofort zu wissen, wie das Bild Apollons verändert werden müßte, damit es dem Marienbilde als verwandte Erscheinung an die Seite treten könnte. Es müßte seinen kühnen Wurf verlieren, die selbstgewisse Bestimmtheit, den blitzenden Stolz der Augen, die überlegene und heitere Freiheit der Stirn. Seine Verklärung müßte von überstandenen Leiden und geschenktem Frieden erzählen, über den feinen Lippen müßte das süß-schmerzliche Lächeln des Mitleids schweben, die Augen müßten groß und dunkel werden von andächtiger Sehnsucht, die Sieghaftigkeit des Blickes einer kindlichen, beim Manne doppelt rührenden Scheu weichen; und endlich die Keuschheit — für das griechische Mannesideal bedeutet sie wenig, hier aber dürfte sie nicht fehlen, ja sie müßte zum Symbol des ganzen inneren und äußeren Wesens werden.

Wenn wir uns das Bild Apollons durch solche Striche dem christlichen Ideal genähert vorstellen, so erschrecken wir unwillkürlich; denn wir sehen, daß ihm Züge aufgedrängt werden, die es auf alle Weise ablehnt. Ja noch mehr: wir fühlen, daß kein schärferer Protest gegen den Geist dieser Züge gedacht werden könnte als der Charakter, der aus dem echten Apollonbilde zu uns spricht. Gerade an dem Punkte, wo das griechische und das christliche Ideal sich zu treffen scheinen, wird es klar, wie fremd und unversöhnlich sie gegeneinander sind. Beide, die griechische und die christliche Gestalt, sind Erscheinungen der höchsten Reinheit. Aus beiden atmet ein sublimer Geist der Gelöstheit und Enthobenheit. Aber der Sinn der Gelöstheit ist jedesmal ein ganz anderer. Bei dem Christen ist sie die Krönung für einen großen Verzicht, einen siegreichen Kampf gegen eine feindliche Macht, die alles daran setzt, um die Seele in ihre Gewalt zu bringen. Was hier

Digitized by Google

überwunden wurde, ist nicht die Hemmung einer höheren Natur, die nun heiter dahinschweben darf in freier Selbstangehörigkeit. Hier ist alles persönlich und seelisch. Wie der Artemis, so fehlt auch Maria die Leidenschaft des Weibes, der hinreißende Blick auf den Einzigen, die glühende Bereitschaft, von ihm ergriffen zu werden und in einer Flamme aufzulodern, die beide verzehrt. Aber Artemis kennt keinen Einzigen. Sie ist die ewige Idee der Mädchennatur, die in dem bloßen Gedanken an Hingebung einen Fall und eine Entwürdigung empfindet. Maria dagegen will unberührt bleiben, weil sie Einem angehört: dem unendlichen Gott. Der ist ihr alles. Diese Angehörigkeit ist das Grundmotiv der christlichen Reinheit, und von ihr aus ist die unendliche Gefahr, die überwunden werden soll, zu beurteilen, mag man sie Natur oder Welt nennen. Reinsein heißt hier: sich unberührt erhalten für den rechtmäßigen Besitzer und alle fremden Besitzansprüche abweisen, vornehmlich diejenigen, die mit dem süßen Rausch der Sinne locken und darum die gefährlichsten sind.

Gegen den Vergleich, der hier angestellt wird, darf man nicht einwenden, es sei verkehrt, Menschen, wenn auch heilige Menschen, mit Göttern zu vergleichen. Denn jene Menschen werden eben durch ihre Heiligkeit über das Menschliche hinausgehoben, und die griechischen Götterpersonen sind ebensogut Idealgestalten des Menschentums wie die Heiligen bis hinauf zu Christus. Die Idee einer unendlichen und einzigen Gottheit aber steht mit der Idee des höchsten Menschentums in einem unverkennbaren Verwandtschaftszusammenhang. Auch Apollon hat seinen erhabenen Vater, dessen Weisheit und Willen er verkündet. Vergleichen wir aber dieses Verhältnis mit dem entsprechenden christlichen, so treffen wir wieder auf jenen charakteristischen Unterschied, der uns vorhin begegnet ist.

Die Beziehung zwischen Gott und Mensch, ob wir sie von Gott oder vom Menschen aus betrachten, ist auf der griechischen und der christlichen Seite von ganz verschiedener Art. Der Abstand des religiösen Bewußtseins erscheint so groß, wie er nur bei einer fundamentalen Veränderung des Daseinsgefühls werden kann. Nicht bloß die Gottheit, sondern der Mensch selbst ist verändert. Und diese Verwandlung läßt sich mit keinem Begriff besser bezeichnen als mit dem, den wir bei der Prüfung des Reinheitsideals gefunden haben.

Es ist ein sehr oberflächliches Vorurteil, daß der Zusammenhang des Griechen mit der Gottheit weniger innerlich gewesen sei als der des

Digitized by Google

Christen. Selbst Aristoteles vergleicht das höchste Wesen, das, ohne sich selbst zu rühren, alles in Bewegung setzt, mit einem Geliebten. Hier liegt der Unterschied nicht. Aber wenn der Höchste für Aristoteles der Geliebte ist und nicht der Liebende, so wird der Unterschied schon deutlicher. Der Liebende ist eifersüchtig und will der einzige Besitzer sein. Sein Freund soll ihm allein und ganz angehören. Alles, was die Ausschließlichkeit des Besitzes in Frage stellen könnte, wird zur Gefahr, zum Feind, zum Bösen. Der altgriechischen Religion dagegen ist diese Forderung persönlicher Angehörigkeit fremd. Wenn bei Homer Athene dem Odysseus als Freundin zugetan ist, so fühlt sie sich, wie sie selbst gesteht, seiner Klugheit wegen mit ihm verbunden. Er schaut zu ihr auf wie zu der göttlichen Idee seiner besten Tugend, seines höheren Menschen; aber es kann ihm nicht in den Sinn kommen, ihr anzugehören wie ein frommer Ritter, der einer Himmlischen zu Liebe und zu Ehren seine Taten vollbringt. Die göttliche Klugheit begnadet den klugen Menschen. So ist er der Ihrige, aber nicht als Person.

Der Wille zur Angehörigkeit entspringt einem Lebensgefühl, dem sowohl die Gottheit als auch der Mensch in einem ganz neuen Lichte erscheinen. An beiden sind die Züge des Individuellen unverkennbar stark hervorgetreten. Als ein erhabenes Ich spricht die Gottheit zu den Menschen; und die Menschen antworten ihr als Persönlichkeiten, nicht mit den Gestaltungen ewiger Werte, sondern mit der konkreten Realität ihres Einzeldaseins, mit der Wesenhaftigkeit ihres Selbst, mit dem Eigengefühl ihrer Seele. Das Menschenkind in seiner Unzulänglichkeit bietet sich der göttlichen Allmacht an, daß sie es ergreife und zu sich nehme. Aber sein Verlangen an die Gottheit wird nicht erfüllt, wenn sie nur die Lebenskräfte seines Leibes und Geistes in die Unendlichkeit ihrer Bewegung hineinreißt. Es will ihr angehören, so wie Seele zu Seele gehört. Sie soll sein Wesen an dem Punkte, wo es sich als Individuum empfindet, für sich in Anspruch nehmen, sie soll dem einsamen Bewußtsein, der unaussprechlichsten Eigenheit, den Stempel ihres Besitzrechtes aufdrücken. Diese Eigenheit ist es, die hier Achtung und Aufmerksamkeit fordert. Das Sonderliche und Einmalige, das Ich mit seinem Hier und Jetzt, soll mehr sein als ein vergänglicher Stoff, an dem die unvergänglichen Formen erscheinen. Wie wenig es auch mit sich selbst zufrieden sein mag, es hat ein Gefühl für seine Bedeutung. Wem es sich schenkt, das ist die große Frage; und der Höchste, vor dem aller Glanz auf Erden erlischt, will nichts als seine Hingabe. Er

Digitized by Google

selbst sucht die Seele in ihrer Verborgenheit auf und neigt sich aus der Unendlichkeit herab zu einem Menschenherzen, um ihm anzugehören. Auch am göttlichen Charakter erscheinen die schmelzenden Züge einer Liebe, die sich selbst schenken will. Eine ergreifende Kindlichkeit bringt Himmel und Erde einander nahe, eine Freude am Opferbringen, eine Selbstverleugnung, die sich nicht genug tun kann im Verzicht dem Geliebten zu Liebe und zu Ehren. Nur in der Ehre des Geliebten darf der Hingegebene sich selbst erhöht fühlen, und es macht ihn stolz, wenn er sie mit seiner eigenen Erniedrigung vergrößern kann. Dieses tiefsinnige Widerspiel von Anspruchslosigkeit und Wertgefühl deutet auf die Selbstfindung der individuellen Seele. Und hier, wie überall, wo sie auf sich selbst aufmerksam wird, bildet der Glaube an ihre Unsterblichkeit, an die Ewigkeit der persönlichen Existenz, einen Hauptbestandteil ihrer Weltauffassung.

All dies ist der apollinischen Religion fremd. Was Pindar im Geiste Apollons seinen Hörern einschärft, ist nicht die mystische Lehre von einem seligen oder unseligen Jenseits, sondern das, was Götter und Menschen voneinander unterscheidet. Wohl haben sie dieselbe Urmutter, aber flüchtig und nichtig ist der Mensch, und nur die Himmlischen dauern ewig. Wie ein Schatten gleitet das Menschenleben dahin, und wenn es glänzt, ist's ein Strahl von oben, der es vergoldet. Darum soll der Mensch sich nicht vermessen, den ewigen Göttern ebenbürtig zu sein, sondern seine Grenzen erkennen und bedenken, daß die Erde sein Kleid sein wird. Der Kranz des Lebens, den auch der Sterbliche gewinnen kann, ist das Gedächtnis seiner Tugenden. Nicht seine Person, sondern, was mehr ist, der Geist seiner Vollkommenheiten und seiner Schöpfungen, überwindet den Tod und schwebt im Gesange ewig jung von Geschlecht zu Geschlecht. Der Dichter, das heilige Gedächtnis der Menschheit, gibt das unsterbliche Leben. Es ist derselbe Gedanke, den, in wunderbarer Übereinstimmung mit der apollinischen Gesinnung, Goethes Euphrosyne ausspricht:

„Laß nicht ungerühmt mich zu den Schatten hinabgehn!
Nur die Muse gewährt einiges Leben dem Tod.
Denn gestaltlos schweben umher in Persephoneias
Reiche, massenweis', Schatten vom Namen getrennt;
Wen der Dichter aber gerühmt, der wandelt, gestaltet,
Einzeln, gesellet dem Chor aller Heroen sich zu."

Man kann nicht klarer aussprechen, was Apollons Wahrheit ist. Nur die Gestalt gehört dem Reich der Unvergänglichkeit an. Sie allein hat die

Digitized by Google

echte Gültigkeit des Seins. Das Ich, die Persönlichkeit, die Seele oder welcher Name immer das Individuelle im Menschen bezeichnen mag, gehört, wie alles Gestaltlose, dem Augenblick an und geht mit ihm vorüber.

Der apollinischen Gedankenwelt liegt also die Wertschätzung der Einzelseele als solcher nicht bloß fern, sondern sie erhebt den schärfsten Widerspruch dagegen. Und folgerichtig stellt sie auch bei der Gottheit das Persönliche ganz in den Hintergrund. Damit offenbart Apollon einen bedeutenden Wesenszug der griechischen Göttergestalten überhaupt. Kein echt griechischer Gott tritt für seine individuelle Person mit dem Pathos der Eifersucht ein und will als der Einzige gepriesen werden. Nicht einmal in den hymnischen Verherrlichungen, wo andere Völker den Einzelgott so gerne, wenigstens für den Augenblick, ins Unendliche steigern, vergißt man es, daß er, bei all seinem Stolz, andere Götter neben sich kennt und gelten läßt. Der schönste Beweis für diese Liberalität ist das Verhalten des Gottes, der die größte Gewalt über das religiöse Leben Griechenlands besaß, und doch seine Macht nie zur Unterdrückung anderer Götter benutzt hat. Jahrhunderte lang hat Apollon die Griechen aller Landschaften in religiösen und weltlichen, öffentlichen und privaten Angelegenheiten als höchste Autorität beraten, ja seine geistige Macht reichte weit über die griechischen Grenzen hinaus in Länder anderer Nationalität, Sprache, Kultur und Religion. Wir kennen viele der Sprüche, die in seinem Namen den Fragestellern aus aller Herren Ländern zuteil geworden sind, und seine Weisheit redet noch heute zu uns durch den Mund eines Pindar. Aber welch ein Unterschied zwischen dem Ton seiner Propheten und dem der Propheten Israels! Die großartige Leidenschaft, mit der diese den Namen ihres alleinigen Gottes vor sich hertragen, ist hier in die entgegengesetzte Großartigkeit umgewandelt. Der Gott spricht nicht von sich und von seiner Größe. Er fordert keine Ehre als die selbstverständliche Achtung vor seiner Gottheit und den schuldigen Dank für die Offenbarung seiner Wahrheit. So oft man ihn zu Rate gezogen hat, weder Griechen noch Ausländern, wie unähnlich deren Religion auch der griechischen gewesen sein mochte, hat er je etwas anderes ans Herz gelegt, als daß sie ihren angestammten Göttern und Religionsbräuchen treu bleiben sollten. Er selbst will nichts anderes vorstellen als die lebendige und ewige Gestalt eines Seins, dessen Bedeutung die reifer werdende Menschheit immer heller erkennen sollte. Und das eben ist der Sinn dieses Seins, daß es den Menschen nicht auf den Wert seines Eigenwesens und die Tiefinnerlichkeit seiner individuellen Seele, sondern auf das Überpersönliche, auf das

Digitized by Google

Unwandelbare, auf die unvergänglichen Formen hinweist. Was wir gewohnt sind, Wirklichkeit zu nennen, das konkrete Dasein mit seiner Selbstempfindung, vergeht wie ein Rauch, das Ich mit seinem Eigengefühl, sei's Lust oder Schmerz, Stolz oder Demut, versinkt gleich einer Welle; aber ewig bleibt und „göttlich unter Göttern die Gestalt". So kann denn auch die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen nicht von Person zu Person, vom Herzen zum Herzen geknüpft sein. Der Sterbliche liebt und ehrt die Gottheit, denn ihr Wesen ist das Vollkommene, ihr ewiges Licht leuchtet in sein vergängliches Leben, ihre Kraft trägt und erfüllt es; aber er gehört ihr nicht persönlich an. Mit ihr im Bunde kämpft er gegen Schwäche und Gemeinheit, aber nicht ihr zu Liebe und zu Ehren. Die Mächte, gegen die er sich zur Wehr setzen soll, sind keine Erbfeinde der Gottheit, die ihr den Besitz des Menschenherzens streitig machen. Der Kampfplatz dieser Welt fordert Edelsinn und Kraft, aber er hat weder die Schrecken noch den Reiz einer unendlichen Gefahr. Denn die Pflicht des Menschen, sich der Herrschaft der Begierde nicht auszuliefern, bedeutet nicht, daß er sich für Gott, der das erste Recht auf ihn hat, erhalten müsse.

So hat denn hier das Reinheitsideal nichts von dem Charakter der Angehörigkeit. Es fehlt ihm das Gefühlvolle und Zärtliche, das Mysteriöse und Schwärmerische, in dem ein dunkler Schauer von der Glut und Süßigkeit verbotener Freuden mitzittert. Es ist, wie Apollon selbst, vielmehr geistiger als seelischer Natur. Es verlangt die scharfe Klarheit, die Apollons Wesen ist, den geraden Sinn des Mannes und, statt weiblicher Hingebung, die männliche Freiheit. Der Freiheitswille ist es auch, der die Reinigungsrituale, die den aufgeklärten Menschen allzu äußerlich anmuten, mit der höheren Reinheitsidee verknüpfen kann. Sie sollen das Leben von unheimlichen Hemmnissen befreien, von dämonischen Verstrickungen, über die auch das reinste Menschenwollen keine Macht hat, und die nur göttliche Weisheit und Kraft zu lösen vermag. Wenn wir nun aber in den Gedanken der Freiheit, der hier hinter dem Reinheitswillen steht, tiefer einzudringen suchen, treffen wir auf eine bestimmte geistige Daseinsform, eine entschiedene Forderung, ja eine Methode, die sich in einen Begriff fassen lassen. Dieser Begriff heißt: Distanz. Er ist es zugleich, der uns auch den wahren Charakter Apollons und die Einheit seiner scheinbar verschiedenartigen Eigenschaften verstehen lehrt.

Apollon ist der große Bogenschütze. Bei Homer tritt diese Seite seines Wesens sehr stark hervor. Die Bogenschützen beten vor dem Schuß zu ihm.

Digitized by Google

Im Eingang der Ilias schickt er seine verderblichen Pfeile ins Griechenlager und tötet Vieh und Menschen zu Haufen. In der Odyssee gelingt dem Odysseus der Meisterschuß und die Erlegung der Freier an seinem Festtag und durch seinen Beistand. „Der Schütze" heißt er sogar bei der ältesten Erwähnung seines delphischen Heiligtums in der Ilias. Das war er zweifellos, als er den Griechen zum erstenmal bekannt wurde. Aber wir fragen nicht, wie sein Bild in den Augen der ältesten Verehrer ausgesehen haben mag. Wir stellen die viel wichtigere Frage, welcher Sinn in jener religiösen Genialitätsepoche, von der die Götter Homers und die Götter Griechenlands überhaupt herkommen, unter dem Namen Apollons Gestalt gefunden hat.

Man braucht das Motiv des Bogenschützen nur einmal ins Bedeutungsvolle zu wenden, um alsbald zu erkennen, daß es die Vielseitigkeit Apollons wie in einem einzigen großen Gleichnis zusammenfaßt. Dieses Bild wurde zum Symbol für ein höheres, geistiges Sein, ohne deswegen seine unmittelbare Bedeutung zu verlieren. Der Meister des Bogens schießt aus der Ferne, und seine Pfeile treffen mit unbeirrbarer Sicherheit ihr Ziel. Diese Distanz und diese Treffsicherheit — das sind die beiden Eigenschaften, die Apollon in allen seinen Manifestationen charakterisieren.

Wenn sein scharfer Blick das Dunkel der Zukunft oder die Wirrnis der Gegenwart durchdringt, so trifft er wie ein Pfeil das Rechte. Mit echt griechischem Empfinden sagt Hölderlin vom delphischen Orakel:

„Wo, wo leuchten sie denn, die fernhintreffenden Sprüche?
Delphi schlummert und wo tönet das große Geschick?"

Man weiß, wie nahe es der griechischen Sprache liegt, die Erkenntnis des Richtigen unter dem Bilde des guten Bogenschusses vorzustellen. Das gleiche Bild stellt sich ihr auch da ein, wo wir nicht so leicht an Richtigkeit und Erkenntnis denken, und dieser Unterschied ist ungemein charakteristisch. Pindar vergleicht das Lied mit einem Pfeil. Nach Pytho, dem Ziel seines Sanges, läßt er den „süßen" Pfeil fliegen, und wir erinnern uns dabei an den anderen Pfeil, der Tod bringt und den Homer den „bitteren" nennt. „Nun auf, mein Herz", singt der olympische Festdichter, „richte den Bogen aufs Ziel! Wen wollen wir treffen mit Ruhmespfeilen aus freundlichem Sinne?" Er sieht die Musen den Bogen spannen und rühmt diesen Bogen mit demselben Wort, das seit alters Apollons Ehrenbezeichnung ist, also den „ferntreffenden". Diese tiefbegründete Gleichsetzung von Lied und Pfeil gewinnt an lebendiger Anschaulichkeit durch die oft hervorge-

Digitized by Google

hobene Ähnlichkeit der zwei mit Tierdärmen bespannten Instrumente, die beide ihr Geschoß nach dem Ziel abschnellen, das eine den treffenden Pfeil, das andere das treffende Lied. Nicht bloß die Saite, sondern auch die Sehne tönt; in den Heldenerzählungen vernehmen wir ihren bedeutungsvollen Klang. Gern braucht man für ihre schnellende Berührung dasselbe Wort wie für den Griff in die Saiten des Musikinstruments. Das lebhafteste Bild gibt eine berühmte Szene der Odyssee. Als Odysseus nach den vergeblichen Versuchen der Freier den mächtigen Bogen bespannt hatte, „gleichwie ein Meister der Leier und des Gesanges die Saite über den Wirbel aufzieht," probierte seine Hand die Sehne, und „sie sang schön, wie die Lerche singt".

Nichts kann das Wesen des apollinischen Liedes deutlicher kennzeichnen als der wundervolle Vergleich mit einem meisterlichen Schuß. Denn das Lied des wachsten aller Götter steigt nicht traumhaft aus berauschter Seele, sondern fliegt geradeaus auf sein klar geschautes Ziel, die Wahrheit, und daß es trifft, ist das Zeichen seiner Göttlichkeit. Aus Apollons Musik tönt eine göttliche Erkenntnis. In allem schaut und trifft sie die Gestalt. Das Chaotische muß sich formen, das Ungestüme im Ebenmaß des Taktes einhergehen, das Widerstrebende sich vermählen in der Harmonie. Dionysisches Wesen will den Rausch, also die Nähe; apollinisches dagegen will Klarheit und Gestalt, also Distanz. Und so ist Apollons Musik der Ursprung und das Symbol aller Ordnung. Entzückt lauschen ihr die Freunde der geklärten und gestalteten Welt, die der erhabene Gedanke des Zeus regiert; aber allen maßlosen und ungeheuerlichen Wesen klingt sie fremd und widerwärtig. So singt Pindar von der Himmelsmacht der apollinischen Musik: „Goldene Leier, du Stolz Apollons und der dunkellockigen Musen, dich hört das Schreiten der Füße, des Festleuchtens Aufgang, dein Tönen merken die Sänger, wenn aufrauschend du das Lied erweckst, das den Reigen beginnt. Selbst des Blitzes ewigen Feuerstrahl löschest du aus. Und entschlummert ist auf dem Szepter des Zeus der Adler, gesenkten Flügels, der König der Vögel; Dunkelheit gossest du ihm übers gebogene Haupt, süßen Augenverschluß; so schlafend regt er den wogenden Rücken, überwältigt von deinem Sturm. Läßt doch der wilde Kriegsgott selbst seine Speere sinken und vergeht in der Wonne des Lieds. Auch Göttersöhne bezaubern die Pfeile, wenn Apollon spielt in Verein mit den Musen. Was aber feind ist dem Zeus, flieht die Stimme des Musenchors . . ." Ebenmaß und Schönheit sind das Wesen und die Wirkung dieser Musik. Sie bändigt

Digitized by Google

alles Wilde. Vermag sie doch selbst reißende Tiere zu zähmen und Städtemauern mit ihrem Klange aufzubauen.

Auch dem Dasein der Menschen und ihrem Zusammenleben gibt Apollon die rechte Gestaltung. Durch seine Musik ist er ihr erster und vornehmster Erzieher, wie Platon in den „Gesetzen" mit wundervollem Tiefsinn dargetan hat. Er ist der Stifter und Förderer der Ordnungen in der Männerwelt, der Patron der jungen Leute, die ins Mannesalter treten, der Vorsteher der männlichen Altersklassen, der Führer der vornehmen männlichen Leibesübungen. An seinen wichtigsten Festen sind es vor allem die Knaben und Jünglinge, die anzutreten haben. Ihm weiht der Knabe, wenn er zum Manne reift, sein langes Haar. An den berühmten lakedaimonischen Gymnopaidien traten die Festsänger, den Altersklassen entsprechend, in drei Chören auseinander, und die hohe Feier der Karneen war durch eine an Kriegszucht erinnernde Ordnung und Gliederung charakterisiert. Bei der Neugründung einer Stadt betet Pindar zu Apollon, er möge sie mit tüchtigen Männern bevölkern. Und die Staaten suchen bei Apollon Belehrung über die sinnvollste Einrichtung ihres Gemeinwesens. Diese Sorge um die Erziehung des männlichen Geschlechtes und den harmonischen Aufbau seiner Gesamtheiten gehört seit alters zum Wesen des Apollon. Sagt doch Hesiod von ihm, daß er den Knaben zum Manne erziehe, und nach dem Dichter der Odyssee war es seine Huld, die aus Telemachos einen so mannhaften Jüngling werden ließ.

Dieses Bild des Ferntreffers Apollon ist so sinnvoll, daß wir selbst dann, wenn seine Grundzüge nicht schon in der ältesten Überlieferung nachzuweisen wären, die Gestaltoffenbarung einer einzigen Idee erkennen müßten. In ihr haben alle großen Äußerungsformen des Gottes, wie verschieden sie auch dem oberflächlichen Blick erscheinen mögen, ihre Einheit und ihre Bedeutung. Aus ihr werden auch gewisse andere Wirkungen seines Wesens, die wir hier übergehen müssen, mühelos verständlich. Dieser Urgedanke aber gehört durchaus nicht der Sphäre einfacher Lebensbedürfnisse an, und die beliebten Vergleiche mit primitiven Glaubensformen sind in diesem Falle gänzlich nutzlos. Es ist eine geistige Macht, die hier ihre Stimme erhebt. Und sie ist bedeutend genug, um einem ganzen Menschentum ihre Form zu geben. Sie offenbart die Gegenwart des Göttlichen nicht in den Wundertaten einer übernatürlichen Kraft, nicht in der Strenge einer absoluten Gerechtigkeit, nicht in der Fürsorge einer unendlichen Liebe, sondern in dem siegreichen Glanz der Klarheit, in dem sinnvollen Walten der Ord-

Digitized by Google

nung und des Ebenmaßes. Sie öffnet die Augen für das wahrhafte und ewige Sein der Gestalt. Durch sie — denn Klarheit und Gestaltung fordern Distanz — wird das allzu Nahe abgelehnt, die Befangenheit in den Dingen, der verschwimmende Blick, und ebenso das seelische Ineinsfließen, die mystische Trunkenheit und ihr ekstatischer Traum. Apollon, in dem sie sich lebendig darstellt, will nicht Seele, sondern Geist; das bedeutet: Freiheit von der Nähe, mit ihrer Schwere, Dumpfheit und Gebundenheit, vornehmen Abstand, ausgeweiteten Blick. Und so schenkt er den Menschen das Wunder der reinen Form, die höhere Wirklichkeit sinnvoller Gestaltung, die Erlösung des Rhythmus und der Harmonie.

Das ist der Gott, der dem Sokrates auf seinem Wege voranleuchtete, der dem Vollendeten nach dem Todesurteile noch eine Ruhepause gönnte zum höchsten Ausblick, ja ihn in letzter Stunde noch zum Dichter machte. Aber nicht bloß einzelne Große haben den Hauch seines Geistes gespürt. Er weht durch das Leben des griechischen Volkes, seit es im wahren Sinne griechisch ist. Wir vernehmen ihn in den Schöpfungen dieses Menschentums, das uns immer wieder staunen macht, wie belanglos ihm alles Individuelle gewesen ist, wie fremd die verliebte Teilnahme an der unmittelbaren Nähe des Einmaligen und Unwiederbringlichen und wie wert dagegen die große, ewige Linie der Gestalt.

In jener genialen Frühzeit, die wir nur noch an ihren Wirkungen erkennen können, ist die Herrlichkeit Apollons über dem Griechengeiste aufgestiegen, zusammen mit all den anderen lichten Göttergestalten, die dem homerischen Zeitalter schon längst vertraut sind. Welche Vorstellungen vor dieser Schöpferzeit mit ihrem Namen verbunden waren und wie viel davon aus ungriechischen Religionen herstammen mag, kümmert uns wenig im Vergleich mit dem griechischen Geist, der damals sich selbst und seine Gottheiten fand und jedem Bilde das Gepräge seiner neuen Offenbarungen gab. Von allen Erscheinungen, in denen das Göttliche jetzt vor den Menschen trat, war Apollon die bedeutendste Gestalt: ganz Hoheit, strenge Klarheit, vornehme Ferne und freie Geistigkeit. So malt sich schon beim Lesen Homers sein großes Bild auf dem Hintergrund der bewegten Dichtungen, und so tritt der Gott noch bei Äschylus der Düsterkeit und Gebundenheit einer alten Welt entgegen, die immer bleibt, weil sie immer von dem schweren Atem der Erde genährt wird, aber an die Göttlichkeit des freien Geistes ihre Allmacht verloren hat.

Digitized by Google

Es läßt sich nicht verkennen, daß das Wesen Apollons spezifisch männlicher Art ist. Geistige Freiheit und Distanz sind Vollkommenheiten des Mannes. Aber männlich ist es auch, sich selbst zu bezweifeln und zu verurteilen. Wer sich dem Zwange der Natur entwindet, hat auch ihren mütterlichen Schutz verloren und nur der starke Geist seines Gottes kann ihm helfen, daß er feststehe und im Lichte bleibe.

Da tritt uns Artemis entgegen, mit einer Freiheit anderer Art, nämlich der weiblichen. Sie ist ganz Natur. Wie in allen Gottheiten, deren Gestalt in jener vorhomerischen Genialitätsepoche zum ersten Mal geschaut worden ist, so offenbart sich auch in ihr eine ewige Form, eine unerschöpfliche Idee des Seins. Der Begriff der Gottheit ist in allen den Fällen, wo nicht ausschließlich menschliche Werte in göttlichem Lichte gesehen werden, immer von derselben Art. Sie ist der Gestaltausdruck einer bestimmten Sphäre der Wirklichkeit, die allen Dingen und Vorgängen, wie sie auch immer in anderen Sphären erscheinen mögen, ihren spezifischen Charakter aufgeprägt hat. Wald und Feld, Pflanze, Tier und Mensch, Blüte und Fruchtbarkeit, Vereinigung und Entzweiung — alles hat in der besonderen Sphäre seine besondere Bedeutung, und so eigenartig wie der Geist, der aus allem, was in ihr ist, spricht, ist der Typus ihrer Gottheit. Sie ist an jedem Punkte dieser Sphäre gegenwärtig, in ihrer Landschaft und ihrem Luftraum, im Leben der Pflanzen, der Tiere, der Menschen. Ihre wahre Offenbarung aber — das ist für das religiöse Denken der Griechen sehr bezeichnend — geschieht an dem geistreichsten Punkte, dem menschlichen. Das ist der Sinn der reinen Menschengestalt, in der die griechischen Götter erscheinen.

Um Artemis richtig zu sehen, müssen wir begreifen, welches Reich der Wirklichkeit es ist, das in ihrem Bilde seinen göttlichen Ausdruck gefunden hat. Es ist die Natur — aber nicht die große heilige Mutter, die alles Leben gebiert, ernährt und am Ende wieder in ihren Schoß zurücknimmt, sondern die ganz andere, die auch wir die jungfräuliche nennen, die freie Natur, mit ihrem Glanz und ihrer Wildheit, mit ihrer schuldlosen Reinheit und ihrer seltsamen Unheimlichkeit; sie, die wohl mütterlich ist und zärtlich sorgend, aber nach der Art einer echten Jungfrau und, wie diese, zugleich spröde, hart und grausam. In den Einsamkeiten und Entrücktheiten ist dieser Naturgeist am lebendigsten gegenwärtig. Er webt im klaren Äther der Berggipfel, im Goldschimmer der Gebirgsmatten, im Blitzen und Flimmern der Eiskristalle und Schneeflächen, im schwei-

Digitized by Google

genden Erstaunen der Felder und Wälder, wenn das Mondlicht sie überglänzt. Da ist alles durchsichtig und leicht. Die Erde selbst hat ihre Schwere verloren und das Blut weiß nichts mehr von seinen dunklen Regungen. Über den Boden schwebt es wie ein Tanzen weißer Füße. Oder ein Jagen fliegt durch die Luft. Das ist der göttliche Geist der sublimen Natur, die hohe, schimmernde Herrin, die Reine, die zum Entzücken hinreißt und doch nicht lieben kann, die Tänzerin und Jägerin, die Freundin der Blumen und Tiere, die das Bärenjunge auf den Schoß nimmt und mit den Hirschen um die Wette läuft, todbringend, wenn sie den goldenen Bogen spannt, fremdartig und unnahbar wie die wilde Natur und doch, wie sie, ganz Zauber und frische Regung und blitzende Schönheit. Das ist Artemis.

Wie mannigfaltig ihre Erscheinungsformen auch sein mögen, in dieser Idee haben sie ihre Einheit und widersprechen sich nicht mehr.

Sie ist durchaus Jungfrau. Mögen auch göttliche Mädchen, die ihr nahestehen, der Liebe verfallen sein, sie selbst ist sublimer als sie alle. Man nennt sie die „Reine", mit einem Wort, das vorzüglich Anwendung findet auf die elementare Natur. Überall in der freien Natur, auf Bergen, Auen und in Wäldern, sind ihre Tummelplätze, wo sie mit ihren reizenden Gespielinnen tanzt und jagt. Der Schimmer unberührter Blumenwiesen erzählt von ihr. Da pflückt der Fromme ihr einen Kranz, „auf der unversehrten Au, wo der Hirte sich scheut die Herde zu weiden, wo nie des Eisens Schärfe hingekommen und nur die Biene schwärmend ihren Durchzug hält; die Keuschheit waltet hier und gießt den Tau des reinen Elements" (Euripides). „Die Schöne", „die Schönste" — dieser Name, mit dem man sie anruft, trifft sie ganz. Und wie ihr Tanz und ihre Schönheit dem Zauber und Glanz der freien Natur angehören, so ist sie auch mit allem, was in ihr lebt, auf das innigste verbunden. Sie ist die „Herrin der wilden Tiere" und es ist durchaus kein Widerspruch, daß sie, die wie eine Mutter für sie sorgt, „sie, deren liebreiche Huld den hilflosen Sprossen reißender Löwen und aller Feldtiere säugenden Jungen nahe ist" (Äschylus), als fröhliche Läuferin und Bogenschützin hinter den Tieren herjagt. Das seltsam Wilde ihres Wesens und seine unheimliche Faszination offenbart sich ganz besonders in der Nacht, wenn geheimnisvolle Lichter aufblitzen oder der Mondschein Wiesen und Wälder verzaubert. Dann ist Artemis auf der Jagd und „schwingt den Feuerglanz, mit dem sie Lykiens Berge durchstürmt" (Sophokles). Aus derselben Sphäre stammt auch ihre Beziehung auf das nächtliche Gestirn. Ganz natürlich wird sie zur Führerin

Digitized by Google

auf fernen Wegen, wo sie mit ihrer Geisterschar schweifend gedacht wird. Bei Homer tritt die unheimliche Seite ihres Wesens am stärksten hervor. Ihr Pfeil bringt den Tod. Vornehmlich sind es die Frauen, die von ihrem Schusse sterben, so wie Apollon die Männer unversehens hinrafft. „Zeus hat sie zur Löwin für die Weiber gemacht, und ihr gegeben zu töten, welche sie will" (Homer). Insbesondere verursacht sie das Kindbettfieber, durch das die Frauen so schnell verlöschen; und die Gebärende ruft in ihrer Not nach ihr, denn sie kann auch helfen. „Berge will ich bewohnen", sagt sie selbst bei Kallimachos, „ins Stadtvolk aber mische ich mich nur, wenn Weiber, vom scharfen Schmerz der Wehen gequält, mich zu Hilfe rufen". Daher wird sie als Artemis Eileithyia geradezu der Göttin der Wehen gleichgesetzt, die ja nach Homerischer Anschauung ebenfalls eine Schützin ist und durch ihren Schuß den Geburtsschmerz der Frauen verursacht. Und wie sie für die jungen Tiere des Feldes sorgt, so wendet sie auch dem neugeborenen und heranwachsenden Menschenkinde ihre Huld zu. Sie lehrt die Kleinen pflegen und aufziehen. Bei Homer sorgt sie selbst für die verwaisten Töchter des Pandareos und schenkt ihnen den hohen Wuchs, der sie selbst auszeichnet und ohne den ein Mädchen nicht wahrhaft schön sein kann. Die jungen Leute beiderlei Geschlechts sind ihre Lieblinge und ehren sie auf viele Weise.

So ist die Tänzerin besternter Auen, die freie Jägerin der Gebirge, auch ins menschliche Leben hereingezogen. Und doch bleibt sie immer die unstete Königin der Einsamkeit, die Zauberische und Wilde, die Unnahbare und Ewig-Reine.

Für das jonische Epos ist sie längst mit Apollon gepaart, als Tochter der Leto und des Zeus. Die Wesensverwandtschaft hat beide zusammengeführt. Beide haben neben der glänzenden eine schreckliche Seite. Bei Artemis kommt sie schon im Namen, der „Schlächterin" bedeutet, zum Ausdruck, und Apollon tritt gleich zu Anfang der Ilias als Vernichter unter die Menschen. Beide senden aus geheimnisvoller Ferne ihre unsichtbaren, sicher treffenden Geschosse, die plötzlichen und schmerzlosen Tod bringen; auf dem fabelhaften Eiland Syrie gibt es keine Krankheiten, sondern, wenn die Menschen alt sind, trifft sie der Silberbogenschütze Apollon und Artemis mit den sanften Geschossen (Odyssee). Zum Charakter beider gehört die unverlierbare Reinheit. Es ist deutlich genug, daß in ihrem Wesen etwas von Entrücktheit liegt, von Distanz und Freiheit. Und so sind sie ganz natürlich Zwillingsgottheiten.

Digitized by Google

Aber wie anders ist der Sinn der Distanz und der Reinheit bei Apollon als bei Artemis! Für Apollon bedeuten Freiheit und Distanz etwas Geistiges: den Willen zur Klarheit und Gestaltung; mit Reinheit ist bei ihm die Lösung von hemmenden und niederdrückenden Gewalten gemeint. Für Artemis dagegen sind dies Ideale des körperlichen Daseins, wie denn auch das Reinsein bei ihr ganz im jungfräulichen Sinne verstanden wird. Ihr Wille geht nicht nach geistiger Freiheit, sondern nach der Natur und ihrer elementaren Frische, Regsamkeit und Entfaltung. Mit anderen Worten: Apollon ist das Symbol der höheren Männlichkeit, Artemis ist das verklärte Weib. Sie zeigt uns eine ganz andere Gestalt des Weiblichen als Hera, Aphrodite oder die urmütterliche Erdgöttin. Indem sie den Geist der unberührten Natur offenbart, tritt zugleich ein Urbild des Weiblichen hervor, dessen ewige Gestalt dem Kreis der Götter angehört. Es ist das sternklare, blitzende, blendende, leichtbewegliche Leben und Sein, dessen süße Fremdartigkeit den Mann um so hinreißender anzieht, je spröder es ihn selbst von sich weist; dies kristallhelle Wesen, das doch mit dunklen Wurzeln in die ganze animalische Natur verflochten ist; dies Kindlich-Einfache und doch Unberechenbare, von süßester Lieblichkeit und diamantener Härte, mädchenscheu, flüchtig, unfaßbar, und plötzlich schroff entgegengerichtet; spielend, tändelnd, tanzend und, ehe man sichs versieht, vom unerbittlichsten Ernst; liebreich sorgend und zärtlich bemüht, mit dem Zauber des Lächelns, das eine ganze Verdammnis aufwiegt, und dennoch wild bis zum Schauerlichen und zum Entsetzen grausam. All das sind Züge der freien, entrückten Natur, der Artemis angehört, und in ihr hat der fromm erkennende Geist dies ewige Bild sublimer Weiblichkeit als ein göttliches schauen gelernt.

Digitized by Google

JUNGER SIEGER
ATTISCHE MARMORSTELE IM NATIONALMUSEUM ZU ATHEN

VON
ROBERT ZAHN

Zu der Jünglingsfigur auf dem neulich hier veröffentlichten Alabastron (Taf. 29) bemerkte ich, daß ihre Geschlossenheit wohl den Einfluß der Plastik verrate. Leider vergaß ich, auf das jenem etwa gleichzeitige Marmorwerk hinzuweisen, das vor zehn Jahren bei der von dem griechischen Archäologen Stais auf der Höhe von Sunion angestellten Grabung im Bezirke des Athenaheiligtumes gefunden worden ist, die wohl erhaltene obere Hälfte einer Stele, deren herrlich gearbeitetes Relief einen sich kränzenden Knaben in ungefähr halber Lebensgröße darstellt (Taf. 39). Als Krönung ist, nur gemalt, eine große ganze Palmette zwischen zwei halben zu ergänzen. Der obere Rand der Platte war dem Umrisse des Ornamentes entsprechend ausgeschnitten, wie noch an der linken Ecke deutlich ist. Am Grund um die Figur waren reichliche Spuren von Blau vorhanden. Reste von Gelb an der Brust dürften sich vom Haare gelöst haben, dessen zum Teil nur im großen angelegte Masse die Mitwirkung der Malerei forderte. Für die Befestigung des aus Metall gefertigten Kranzes diente die den Kopf umziehende Reihe von Löchern.

Ein Blick lehrt, wie verwandt der Junge des Tongefäßes dem auf der Stele in der Haltung des Körpers und der Bewegung des rechten Armes ist. Franz Studniczka und seine Schüler Andreas Rumpf und Ernst Langlotz haben dafür zu dem Relief schon an das Vasenbild kurz erinnert. Aber auch die Wiedergabe der Körperformen, die weiche Behandlung der Oberfläche, die Anordnung des Haares kann verglichen werden. So bietet denn der Marmor eine willkommene Bestätigung

Digitized by Google

meiner Ansicht. Und ich möchte erst recht weiter annehmen, daß dieses Motiv damals auch in der Freiplastik vorgekommen ist. Ernst Buschor bringt die Stele in engen künstlerischen Zusammenhang mit dem oben herangezogenen blonden Jünglingskopfe (S. 277, Abb. 1). Dieser war nun, wie der Hals zeigt, vorwärts und nach der rechten Schulter leicht geneigt und paßt sehr wohl zu einer Statue desselben Vorwurfes.

Digitized by Google

MARMORSTELE IM NATIONALMUSEUM VON ATHEN

Nach Buschor und Hamann, Die Skulpturen des Zeustempels zu Olympia. Druckstock des Kunstgeschichtlichen Seminars Marburg a. L.

Digitized by Google

Digitized by Google

PLOTIN
DER ABSTIEG DER SEELE IN DIE LEIBESWELT

ÜBERSETZT VON
RICHARD HARDER

Immer wieder wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse das andre hinter mir und trete ein in mein Selbst; sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick ganz eigentlich zur höheren Welt zu gehören; verwirkliche höchstes Leben, bin in eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet; denn ich habe erlangt das höhere Sein und meinen Stand errichtet hoch über allem was sonst geistig ist: nach diesem Stillestehen in der Gottheit, wenn ich da aus dem Geist herniedersteige in das Überlegen — immer wieder muß ich mich dann fragen: wie ist dies mein Herabsteigen denn möglich? ja wie kann überhaupt meine Seele dem Leibe eingesiedelt sein, die Seele die trotz dieses Aufenthaltes im Leibe mir ihr hohes Wesen eben noch, da sie für sich war, gezeigt hat?

Heraklit, der uns ja gebietet hiernach zu forschen, lehrt notwendige Schwankung von Gegensatz zu Gegensatz, er spricht von der 'Bahn hinauf und hinab', von 'Ausruhen im Wechsel', von der 'Plackerei, stets dem Nämlichen zu frohnden und ihm untertan zu sein' — und überläßt uns damit bloßen Vermutungen; seine Gedanken uns deutlich zu machen hat er nicht nötig gefunden, wir sollen wohl von uns aus suchen, wie er ja auch suchte und fand. Nicht anders Empedokles: Gesetz sei es, hat er gesagt, daß die fehlende Seele hinabstürze in diese Welt; er selbst sei herabgekommen ein von Gott Gebannter, da er traute dem rasenden Streit; und hat uns damit nicht mehr Klarheit gegeben als Pythagoras und seine andern Nachfolger, die in dieser Frage wie in vielen andern doch nur dunkle Andeutungen gaben; Empedokles übrigens hinderte auch noch die poetische Form an der Klarheit. So bleibt uns nur der große Platon. Er hat über die Seele und ihre Einkehr auf Erden vielfach in

Digitized by Google

seinen Schriften ausführlich und meisterhaft gesprochen; von ihm dürfen wir hoffen Klarheit zu erlangen. Was lehrt nun dieser Philosoph?

Er vertritt, so stellt sich heraus, nicht überall die gleiche Meinung; seine wahre Absicht liegt keineswegs ohne weiteres zu Tage. Auf der einen Seite verwirft er durchgehend jegliches Sinnliche, er beklagt die Gemeinschaft der Seele mit dem Leib, nennt den Leib ihre Fessel und ihr Grab, und rühmt den Spruch der Geheimlehren nach dem die Seele 'in Haft' ist; ein andermal meint er offenbar mit 'Höhle' (wie Empedokles mit 'Grotte') die sichtbare Welt: die Fahrt in die geistige Welt, sagt er da, sei der Seele Lösung aus den Fesseln und Aufstieg aus der Höhle; im Phaidros endlich ist ihm 'Entfiederung' die Ursache des Herabstiegs in diese Welt, bestimmte Umläufe bringen die Seele nach dem Aufstieg auf die Erde zurück, andre wieder sendet in diese Welt hinab Richtspruch, Los, Zufall oder Zwang. Im Gegensatz zu all diesen Stellen, wo er das Eintreten der Seele in den Körper verwirft, preist er aber im Timaios den Kosmos (und meint damit diese irdische Welt) und nennt ihn einen seligen Gott, und von Güte des Schöpfers sei ihm die Seele gegeben auf daß der Geist in die Erdenwelt komme, denn teilhaben sollte sie am Geist, das aber war nicht möglich ohne die Seele. Zu diesem Ende gab Gott dem All die Seele ein; zu diesem Ende aber auch einem jeden von uns, um der Vollkommenheit des Alls willen; denn es sollten alle Arten von Wesen, die in der geistigen Welt waren, auch in der sinnlichen vorhanden sein. Daher wir notwendig, wenn wir bei ihm Belehrung suchen über unsre Seele, auch die Frage angreifen müssen, inwiefern das Seelische überhaupt mit dem Leibe Gemeinschaft haben kann, und wie man das Wesen des Kosmos sich zu denken hat, wenn in ihm die Seele soll leben können sei es freiwillig, gezwungen oder wie immer, und ob der Schöpfer . . .

(*Hier ist ein Stück des Textes verloren, das etwa besagt haben muß: ob der Schöpfer wirklich zu ihrem Unheil die Seele dem Leibe verband, indem er die Weltseele in den Kosmos, die Sternseelen in die Gestirne und die Einzelseelen in den Menschenleib eingehen ließ. — Die Welt- und All-Seele steht hoch über unsern Einzelseelen.*) Unsre Seelen haben schwächere Leiber zu regieren und müssen sich tief hineinsenken, wollen sie ihrer Herr werden, sonst würden die Teile des Leibes sich voneinander lösen und zurückfallen je an den ihnen bestimmten Weltort — während im Leibe des Alls alle Teile an ihrem wesensbestimmten Ort liegen —; sodann bedürfen die Leiber mannigfacher und beschwerlicher Fürsorge,

Digitized by Google

weil von außen Widriges auf sie eindringt, weil sie unter dem ständigen Druck der Notdurft stehen und weil ihre jämmerliche Gebrechlichkeit mancherlei Vorkehrung erfordert. Der Welt-Leib dagegen fügt sich sozusagen jedem leisen Wink; denn er ist vollkommen, in sich geschlossen und sich selbst genug, es gibt nichts was wider sein Wesen wäre; so kann er nichts ausscheiden und nichts in sich aufnehmen. Deshalb kann die Weltseele, frei von Begierde und aller äußeren Einwirkung, ohne Unterlaß so sein, wie zu sein der Wille ihres Wesens ihr gebietet. Auch von unsrer Seele heißt es daher im Phaidros, solange sie bei jener der vollkommenen weilt, werde sie mit ihr vollkommen, wandle mit ihr in der Höhe und durchwalte den ganzen Kosmos. Nicht schlechthin also — das liegt in diesen Worten — schadet es der Seele wenn sie dem Leibe Teil gibt am Heil und am Sein; Fürsorge für das Niedere erfordert ja nicht unter allen Umständen ein Herabsteigen aus dem höchsten Stande. Denn zwiefacher Art ist alle Fürsorge: die eine ein Verwalten im Großen, ein geruhiges Gebieten, ein königliches Regieren; die andre ein eigenhändiges Tun des Einzelnen, bei welchem das handelnde Subjekt vermöge der Berührung an dem Objekt der Handlung sich befleckt. Nun läßt er die göttliche Seele dergestalt über die ganze Welt walten, daß sie in ihrem oberen Teile stetig verharrt in erhabener Höhe und nur den letzten Ausläufer ihrer Kraft in die irdische Welt hinabsendet. Wenn also Gott die All-Seele einem niederen Wesen eingepflanzt hat, so darf man darum nicht mit ihm rechten. Denn mitnichten ist damit die Seele ausgestoßen aus dem ihr wesenseignen Sein; sie führt ja von Ewigkeit dies Regiment und wird es in Ewigkeit führen, unmöglich aber kann wider ihr Wesen sein, was ihr ewig ohne Unterlaß und ohne Beginn eigen ist. Den Sternseelen sodann gibt er ausdrücklich die gleiche Beziehung zum Leib wie sie im All herrscht — der Gott setzt auch die Sternleiber in die Umschwungsbahnen der Seele —; er läßt also auch sie, wie gebührlich, im Stande der Seligkeit. Aus zwei Gründen gilt die Gemeinschaft der Seele mit den Leibern als entwürdigend: sie sind ihr ein Hindernis im reinen Denken, und sie erfüllen sie mit Lüsten Begierden und Schmerzen. Keins von beiden aber kann der Welt-Seele widerfahren; sie versinkt ja nicht ins Innere des Leibes, sie gehört keinem an, nicht sie ist dem Leib, sondern der Leib ihr untertan; und dieser Leib ist so geartet daß es ihm an nichts gebricht, daß er in keiner Richtung unvollkommen ist. So wird die Seele nicht mit Begierden oder Ängsten erfüllt; für solchen

Digitized by Google

Leib braucht sie keines Unheils gewärtig zu sein, keiner Geschäftigkeit bedarf es die sie hinab wendete, sie beirrte in der hohen, seligen Schau; sondern durch ihre Kraft regiert sie in erhabener Ruhe die Erdenwelt und bleibt dabei ohne Unterlaß dem oberen Reiche hingegeben. Die Menschenseele dagegen, die er alle Leiden und Qualen im Leibe erdulden läßt, verstrickt in Schmerzen Begierden Ängste und alle andern Übel; wie denn auch der Leib ihre Fessel und ihr Grab heißt und diese Erdenwelt ihr Höhle und Grotte ist — seine Lehre von der Menschenseele wollen wir nunmehr darlegen; einen Widerspruch bringt sie nicht, denn die Gründe des Abstiegs sind hier andere als bei der Weltseele. Im Geistes-Ort befindet sich der Gesamt-Geist — wir nennen ihn intelligiblen Kosmos — im Zustand ungeteilter Ganzheit, befinden sich aber auch die von ihm umschlossenen geistigen Kräfte, die Einzel-Geistwesen. Denn der Geist ist nicht Einheit allein, sondern Einheit und Vielheit. Notwendig muß daher auch die Seele Einheit und Vielheit sein. Und zwar müssen die vielen verschiedenartigen Einzelseelen, wie Arten aus der einen Gattung, höhere und niedere, geisthafte und weniger geisthafte, aus der einen Gesamtseele auch wirklich hervortreten. Denn auch in der geistigen Welt gibt es neben dem Gesamt-Geist, der, wie der Erzeuger, das aus ihm kommende als Möglichkeit (potentiell) enthält, das Einzelne auch als Wirklichkeit (aktuell), wobei ein jedes etwas von dem verwirklicht was jener der Möglichkeit nach enthielt. So könnten wir uns eine Gemeinde, die ja beseelte Wesen umschließt, selbst beseelt denken: am vollkommensten und kräftigsten ist dann freilich die Gesamtseele der Gemeinde, Seele sein aber können auch die Einzelseelen. Oder ein anders gewendetes Bild: von dem Gesamt-(Welt-)Feuer findet sich hier ein großes, da und dort kleine Stücke, die wohl Feuer sind; als eigentliche Feuersubstanz kann aber nur die des Gesamtfeuers gelten (oder richtiger: diejenige, aus welcher auch die des Gesamtfeuers erst herstammt).

Die Aufgabe der Seele also ist an ihrem vernunfthaften Teile gewiß das Denken; nicht aber das Denken allein, dann unterschiede sie ja nichts vom Geist. Außer dem Geistigen fiel ihr noch ein andres zu, auf welchem erst ihre Sonderexistenz beruht; sie blieb also nicht reiner Geist, sondern trägt in sich drei Vermögen: sie kann blicken auf das was über ihr ist, dann ist sie Geist; sie kann auf sich selbst blicken, dann wahrt sie ihr Eigensein; sie kann den Blick aber auch auf das ihr Nachgeordnete wenden, und dann ist sie formender, ordnender Regent der Erdenwelt.

Digitized by Google

Auf der Stufe nämlich des Geistes durfte die Welt nicht stehen bleiben, wo die Möglichkeit gegeben war daß die Werdensreihe sich fortsetzte in einem weiteren Gliede, welches zwar geringer ist, dessen Existenz aber mit Notwendigkeit folgt aus der Existenz dessen was über ihm ist.

Die Einzelseelen haben in sich einen geistigen Trieb, der sie zurückwendet zu ihrem Ursprung, sie haben auch eine Kraft die auf die niedere Welt gerichtet ist; so wie das Licht abhängig ist von der Sonne über ihm und doch dem was unter ihm ist nicht kargt mit seiner Spende. Solange sie in der geistigen Welt mit der Allseele vereint bleiben und in der irdischen Welt mit der Allseele gemeinschaftlich regieren — wie Fürsten die gemeinschaftlich mit dem Großkönig herrschen ohne von ihrem Fürstensitz herabzusteigen —: solange ist ihnen Unversehrtheit vergönnt; sie sind ja dann in einer Ganzheit vereinigt. Aber sie wenden sich ab von der Gesamtheit in das Teil- und Eigensein, gleichsam müde der Gemeinschaft, und jede sinkt in ihr Sonderwesen zurück. Tut sie das nun fortgesetzt, flieht die Ganzheit, fällt ab in Geschiedenheit und richtet den Blick nicht mehr auf die geistige Welt, so sinkt sie ins Einzelsein, die Einsamkeit entkräftet sie, sie gerät in Geschäftigkeit, richtet sich auf ein Teilwesen, und in der Absonderung von der Ganzheit läßt sie sich dann auf irgend ein Einzelding nieder, wendet sich ab von allem andern, kommt herab und geht ein in dies Einzelding, das dem Druck und Stoß aller andern Dinge ausgesetzt ist; damit läßt sie fahren das Gesamtregiment, nun ordnet sie in Drangsal das Einzelne, muß sich dem Äußeren widmen, kommt in Berührung mit dem Körper, ist mit ihm verbunden und senkt sich tief in ihn hinab. Hier widerfährt ihr dann wovon gesagt ist: sie 'entfiedert' sich und gerät in die Bande des Leibes; denn eingebüßt hat sie die Unverletzlichkeit, in welcher sie in der Gemeinschaft mit der Gesamtseele das Regiment über ein Höheres führte — —; so fällt sie und ist gefangen; wie sie nun in Banden weilt und nur mit den Sinnen lebt (denn mit dem Geist zu leben hemmt sie zunächst der neue Aufenthalt), ist sie, wie es heißt, 'im Grabe' und 'in der Höhle'; wendet sie sich aber zurück zu geistigem Leben (Erinnerung gibt ihr den Anstoß sich wieder hinzukehren zur Schau des wahren Seins; denn, trotz aller Erniedrigung, irgend ein Stück ihres Seins bleibt doch stets droben), dann wird sie 'aus den Banden gelöst' und 'steigt hinauf'. So hausen denn die Seelen gleichsam in zwei Elementen wie Amphibien; im Wechsel müssen sie bald dort oben, bald hinieden leben; die das Vermögen haben zu dauernderer Gemein-

Digitized by Google

schaft mit dem Geiste, leben vorwiegend dort oben, hier unten die andern, denen Anlage oder Geschick jenes verwehrte. Das deutet auch Platon leise an: als er die Seelen aus dem zweiten Mischkrug heraus sich sondern und zu Einzelwesen werden läßt, da sagt er daß sie notwendig ins Werden eintreten müssen, nachdem sie einmal dergestalt zu Teilwesen geworden sind. Wenn er übrigens dort sagt, Gott habe die Seelen 'gesät', so ist das im gleichen Sinn zu verstehen wie er Gott sprechen, geradezu als Redner auftreten läßt: nur die Darstellung nötigt ihn, das, was ewig existiert im All, aus Zeugung und Schöpfung hervorgehen zu lassen, weil sie nacheinander vorführen muß, was in Wahrheit ein stetes Nebeneinander von Sein und Werden ist.

Keineswegs also widersprechen sich die Lehre von dem Säen der Seele ins Reich des Werdens und von ihrem Abstieg zur Vollendung des Alls, von der Strafe, der Höhle, vom Aufenthalt im Leib als einem Übel, die empedokleische Irrfahrt, Verbannung von Gott, Sünde auf welche die Strafe folgt, und das heraklitische Ausruhen in der Flucht: überhaupt die Freiwilligkeit und wiederum die Unfreiwilligkeit des Abstiegs. Alles was ins Niedere hinabgeht, tut das wider Willen; insofern es jedoch mit eigener Bewegung hinabgeht, wird in dem Schlechten, das ihm dabei widerfährt, eine Strafe für sein eignes Tun gesehen. Da aber solches Handeln und solches Leiden notwendig ist nach ewigem Gesetz des Seins, und, was die Seelen auf diesem Wege auf sich nehmen, einem andern (dem Leibe) zum Gewinn ausschlägt, so kann man ihr Herabsteigen von dem Oberen als ein Herabschicken durch Gott bezeichnen, im Einklang mit der Wahrheit und ohne in Widerspruch mit sich selbst zu kommen. Denn das letzte Glied auch einer vielgliedrigen Reihe läßt sich auf ihren ersten Ursprung zurückführen. Die Strafe ist zwiefach, für die Schuld des Hinabsteigens und für Verfehlung hier unten. Die erste besteht in eben dem was der Seele beim Abstieg widerfährt. Das mildere Maß der zweiten ist Eingehen in andere Leiber, das durch Richtspruch nach Verdienst verhängt wird (wobei 'Richtspruch' nur ein Ausdruck ist zur Verdeutlichung eines Geschehens, das nach göttlicher Satzung sich vollzieht); für schrankenlose Schlechtigkeit aber ist schwerere Buße verwirkt unter der Hand ahndender Dämonen.

So kommt also die Seele, ob sie gleich ein Göttliches ist und von den oberen Räumen stammt, in den Leib; sie, ein zweiter Gott im Range, schreitet hinab in diese Welt mit freigewollter Wendung, um ihrer Kraftfülle wegen, zu formen was unter ihr ist. Gelingt es ihr rasch wieder zu

Digitized by Google

entfliehen, so bleibt sie unversehrt, hat obendrein Erkenntnis des Schlechten gewonnen, die Schlechtigkeit in ihrem Wesen erkannt, sie hat ihre Kräfte ans Licht gebracht und ihr Wirken und Schaffen offenbart; im Bereich des Körperlosen ruhend wären diese Kräfte unnütz, da sie ewig unverwirklicht blieben, und der Seele selbst bliebe unbewußt was sie in sich trägt, wenn es nicht in Erscheinung träte, nicht aus ihr hervorginge. Denn überall bringt erst die Verwirklichung das Vermögen zu Tage, als welches sonst durchaus verborgen bliebe und geradezu ausgelöscht wäre und nicht existent, da es niemals zu realem Sein käme. Wenn jetzt jedermann sich bewundernd vor der Größe des Innen beugt, so hat ihn erst die schöne Mannigfaltigkeit der Außenwelt dazu geführt; er ermißt die Herrlichkeit des Geistigen daran, daß es das Wunderwerk dieser Erdenwelt vollbracht hat. So gewiß nun das Eine nicht allein existieren darf ohne daß die ihm nachgeordneten Wesen, die den Rang von Seelen einnehmen, aus ihm heraustreten — sonst bliebe ja alles verborgen da es in dem Einen der Gestalt ermangelt, ja es würde überhaupt kein Ding existieren wenn das Eine bei sich selbst stehen bliebe und es gäbe nicht die Vielheit unserer Erdendinge die von dem Einen her erzeugt sind —: ebenso durften auch die Seelen nicht allein existieren ohne daß in Erscheinung tritt was durch sie seine Existenz erhält. Wohnt doch jedem Wesen inne ein Streben das ihm Nachgeordnete hervorzubringen und sich zu entfalten, wie aus einem Samen von einem teillosen Ursprung aus fortzuschreiten zum Ziel der sinnlichen Erscheinung, wobei jedoch auf jeder Stufe das Obere an dem ihm eigenen Ort verharrt und das Niedere nur gleichsam aus sich gebiert vor übergewaltiger Kraft, deren Fülle es in sich trägt und die es nicht in Schranken der Kargheit zurückhalten durfte; es mußte immer weiter schreiten bis die gesamte Wirklichkeit die unterste mögliche Stufe erreicht hatte, getrieben von unermeßlicher Kraft welche ihre Wirkung über alles hin sendet und sich keinem vorenthalten mochte; denn jegliches Ding konnte, je im Grad seines Vermögens, ohne Einschränkung teilhaben am Wesen des Guten. So mußte auch die Materie, existierte sie von Ewigkeit, als existierend notwendig Teil erhalten an der Kraft die allen Dingen je nach ihrem Vermögen das Gute spendet; aber auch wenn ihre Entstehung erst eine notwendige Folge der ihr übergeordneten Ursachen war, durfte sie nicht abgesondert bleiben, als ob das Obere, das ihr doch schon die Existenz gleichsam zum Geschenk gemacht hatte, nun aus Unvermögen einhalten müßte ehe es zu ihr gelangt ist. So ist das Voll-

Digitized by Google

endetste das es im Bereich des Sinnlichen gibt (der Kosmos) eine Offenbarung des höchsten Geistigen, seiner Kraft und seiner Güte; verbunden ist auf ewig die gesamte Wirklichkeit, das geistig und das sinnlich Seiende, das Geistige das aus eigner Kraft ist, und das Sinnliche das unvergängliches Sein gewonnen hat durch Teilhaben an Jenem, indem es nach Vermögen das geistige Sein nachahmt.

Wenn das Sein denn in diese beiden Hälften zerfällt, die geistige und die sinnliche, so ist es gewiß besser für die Seele im Geistigen zu weilen; allein es ist eine Notwendigkeit ihres Wesens auch am Sinnlichen teilzuhaben. Man soll nicht murren, daß die Seele, wo nun einmal nicht alles auf der Stufe des Höheren ist, eine Mittelstelle in der Welt einnimmt, daß sie obgleich dem Göttlichen zugehörig doch am untersten Rande des geistigen Reiches steht, und der sinnlichen Welt als Grenznachbar etwas von ihrer Kraft dargibt; sie empfängt dagegen etwas von jener zurück, sofern sie bei der Lenkung nicht auf ihre eigne Unversehrtheit bedacht ist, sondern in voller Hingabe sich in die Tiefe hinabsenkt und die ungeteilte Gemeinschaft mit der Allseele aufgibt; sie hat ja die Möglichkeit des Wiederaufstiegs und hat dann hinzugewonnen die Kunde von den Dingen die sie hinieden sah und erlebte, hat erfahren was es eigentlich heißen will in der oberen Welt zu leben, hat deutlicher den höheren Wert jener Welt erfahren durch den Vergleich mit dem Gegenteil. Denn erst die Erfahrung des Schlechten gibt denjenigen eine deutliche Erkenntnis des Guten, deren Kraft zu schwach ist das Schlechte durch reine Wissenschaft vor aller Erfahrung zu erkennen.

Wie der vorgezeichnete Weg des Geistes ein Abstieg ist bis zu seiner untersten Grenze, wo das ihm Untergeordnete beginnt — denn er darf nicht gleich zum über ihm Liegenden aufsteigen, er muß Wirkungen aus sich hervorbringen, er kann nicht in sich beharren sondern muß nach zwingendem Gesetz des Seins bis zur Seele hinab; dort ist Ziel und Ende dieses Abstiegs; ihr überträgt er die tieferen Stufen und dann erst darf er zurück nach oben —: so auch die Tätigkeit der Seele; das Unten ist für sie diese Erdenwelt, das Oben die Schau des wahrhaft Seienden. Den Einzelseelen wird solche Schau spät und nur zeitweise zuteil, sie befinden sich im Niederen und bedürfen erst der Rückwendung zum Oberen; die aber Allseele heißt, ist garnicht wirklich in das Niedere eingetreten; so kann sie, gefeit gegen jedes Übel, das unter ihr Liegende bedenken und betrachten und doch in steter Verknüpfung mit dem Oberen bleiben; sie vermag beides

Digitized by Google

zugleich, von oben zu empfangen, in diese Welt zu spenden (denn ganz ohne Berührung mit der unteren Welt konnte sie als Seele ja nicht bleiben). Und wenn denn wider die geltende Ansicht meine Meinung bestimmter ausgesprochen sein soll: auch unsere Seele ist nicht gänzlich hinabgesunken, sondern immer bleibt ein Teil ihres Wesens in der geistigen Welt; nur hat meist, was in der Sinnenwelt weilt, die Oberhand — richtiger: es wird selbst vergewaltigt von dem Wirrsal der Außendinge — und hindert so daß uns zu Bewußtsein kommt, was der oberste Seelenteil schaut. (Denn das geistige Erleben der Seele tritt erst dann in uns ein, wenn es herabsteigt und in das Bewußtsein kommt. Wir wissen ja alles, was in einem beliebigen Teil der Seele geschieht, erst dann wenn es in die ganze Seele eingeht; der Begierde zum Beispiel werden wir nicht inne, solange sie im begehrenden Seelenteil bleibt, sondern erst wenn wir sie erfassen mit einer inneren Wahrnehmungskraft, die vielleicht auch denkender Art ist oder beides.) Alles was Seele ist trägt in sich ein Teil, das nach unten zum Leibe, und eines, das nach oben zum Geiste gewandt ist. Die gesamte, die Welt-Seele lenkt mit ihrem dem Leibe zugewandten Teile das Weltall und bleibt selbst in der Höhe, frei von Mühe, denn nicht durch Berechnen und Überlegen wie wir, sondern durch reinen Geist (so wie die Kunst die auch nicht rechnet und grübelt) regiert ihr niederer Teil die Welt. Auch die Seelen, die einem Einzelding eingepflanzt sind und es lenken, haben in sich ein über die niedere Welt Erhabenes; nur sind sie abgelenkt durch die Sinne und beschäftigt durch die Aufnahme vieler Dinge die wider ihr Wesen sind und Schmerz und Verwirrung bringen; denn das wofür sie zu sorgen haben ist ein Einzelding, ist unvollkommen und hat rings umher viel Feindliches und viel wonach es trachtet; auch ist es gelüstig, und mit der Lust umgarnt es die Seele. Jener obere Teil der Seele aber ist frei von Unruhe und unempfänglich für alle vergängliche Lust, und lebt wie es solchem Sein gemäß ist.

Was Plotin hier von Platon sagt, seine wahre Absicht liege nicht auf den ersten Blick am Tage, das darf wohl auch von ihm selbst gelten. Der heutige Leser wird zunächst das Urteil bestätigt finden, das Goethe, wie er als Jüngling einmal „Tag und Nacht über Plotins Werken lag", von seinem Mentor hören mußte, „daß diese Werke ganz unverständlich seyen, und

Digitized by Google

gerade das Unverständliche bey jungen und schwärmerischen Personen einen solchen unwiderstehlichen Reiz hervorbringe". Freilich, dies Urteil gehört einer Zeit an, die auch im Pindar, weil sie ihn nicht anders deuten konnte, nur dunkle und absichtsvolle Rätsel fand. Und wenn auch schon Zeitgenossen Plotins in diesem Sinne von ihm sprechen, so erinnern ihre Worte bedenklich an eine Kritik wie die Schopenhauers gegen Hegel war, und man wird fragen, ob nicht auch hier das Unverstandene zu rasch für unverständlich gehalten wird. Ein antiker Philosoph, der, etwa absichtlich oder gar aus Unvermögen, dunkel wäre? Wir werden lieber bei uns selbst, beim modernen Deuter, sei es die Absicht sei es das Unvermögen suchen.

Ein Buch Plotins läßt sich nicht mit der leichten Gebärde in die Hand nehmen, mit welcher der Kenner griechischer Philosophie in Autoren wie Alexander und Plutarch oder gar Lukian und Sextus Empiricus blättert. Der wasserklare, umständliche und weitschweifige Ausdruck der philosophischen Schriftsteller nachchristlicher Jahrhunderte ist Plotin auch in den zahlreichen Abhandlungen fremd, wo er ein schulmäßiges Problem mit geduldiger Deutlichkeit auseinandersetzt; selbst in dieser traditionellen Fachschriftstellerei, weit mehr noch da wo er sich ganz seiner persönlichen Art überläßt, ist ihm jene Intensität und Konzentration eigen, die der geschmackvollste und gebildetste Mann seiner Zeit ihm als echt philosophische 'Dichte' nachrühmt. Der einzige hellenische Philosoph der Kaiserzeit spricht als einziger eine ganz eigne, von Grund auf individuelle Sprache. Auf der andern Seite: hält man neben ein Werk Plotins einen platonischen Dialog, so spürt man, wie Plotin gerade in der persönlichen Einmaligkeit seines Stils dem inneren Wesen seiner Zeit gültigen Ausdruck gibt. Platon spricht zu einer Nation; noch die Hellenisten können zu einer Kulturwelt sprechen; in der Zeit Plotins ist es als spräche der höhere Mensch nur mehr zu sich selbst. Sich darzustellen in 'Selbstbetrachtungen' oder 'Bekenntnissen' verbietet ihm sein denkerisches Ethos und sein klassisch gerichteter griechischer Formensinn; aber nicht die Wendung an den Hörer, scheint es, ist der wesentliche Antrieb seines spät und ungern begonnenen Schreibens; es stellt dem Andern nur gleichsam frei teilzunehmen an der denkenden und betrachtenden Innenbewegung des Philosophierenden, läßt die Sphäre der eigentlichen Mitteilung hinter sich und wird zum fast absichtslosen, in sich selbst gekehrten Spiegelbild dieser Innenbewegung. Die unendlich komplizierte seelische Beziehung dieses Schriftstellers, der oberhalb aller von ihm verwendeten Formen von Lite-

Digitized by Google

ratur steht, zu seinem Leser prägt sich aus in jenem 'individuellen Idiom' vieler plotinischer Schriften, welches ihn (Plotin, der in der hier übersetzten Schrift Heraklit und Empedokles ablehnt wegen ihrer unphilosophischen Dunkelheit) in den Ruf eines Stammlers und Geheimniskrämers gebracht hat.

Diese plotinische Sprache bildet einen streng gefügten Gedankenbau ab, indem sie die Gedanken des betrachtenden Philosophen nacheinander, wie ihm die Teile des Gebäudes vors Auge treten, widerklingen läßt; oft nur unmerklich bringt sie dem Mitbetrachter zu Gehör, daß dies scheinbar bloß assoziative Nacheinander bedingt ist durch die gesetzmäßige Architektonik des betrachteten Gebäudes. Die Eindrücke eines Lesers, der ohne jenes Gebäude vor Augen zu haben dies betrachtende Umschreiten als zufällig und willkürlich empfinden muß, darf die Übersetzung nicht zum Ausdruck bringen, will sie den klaren und strengen Sinn, der sich dahinter verbirgt, nicht völlig verwischen. Ist hier die Übersetzung notwendig eine Verdeutlichung, so löst sie die vielen andern Erschwerungen und Verdunkelungen, die sich uns vor Plotins Absichten stellen, nicht auf; sie werden durch Vergegenwärtigung der Umstände, unter denen die hier vorgelegte Schrift entstanden ist, wegzuräumen sein. Wer an den 'Mystiker' Plotin denkt, den wird das gelehrte Gewand der kleinen Abhandlung befremden. Ihr Ton verrät, daß sie sich an einen weiteren philosophisch gebildeten Kreis wendet. Sie spricht von einem allgemeinen, grundlegenden Problem. Aber welcher Apparat von Namen und Zitaten! Gelehrte Anmerkungen, philologische Parallelen, philosophiegeschichtliche Andeutungen auf jeder Seite. Doch man denke daran, daß Plotin nicht zeitloser Denker und Schauer ist, daß er (sozusagen mit seinem 'unteren Seelenteile') mitten in der philosophischen Arbeit seiner Zeit steht, jener spätantiken Schulphilosophie, deren Haupttätigkeit im Erklären der philosophischen Klassiker besteht. Exegetische Folianten im breiten und trocknen Stil, wie sie damals Mode waren, hat Plotin, wenigstens persönlich, nicht veröffentlicht; aber er beherrscht die ganze Fülle des Detailwissens, das in diesen Schatzkammern niedergelegt war, und läßt gern einmal solche erlesene Notiz einfließen. Wer diese literarische Allure als solche erkannt hat, wird sie als selbstverständliche Erscheinungsform alles wissenschaftlichen Philosophierens dieser Epoche zu würdigen wissen, und sich durch solche in ihrer Art reizvolle, aber fremdartige Arabesken nicht beirren lassen. Über solche Einzelheiten hinaus aber wird man die kleine

Digitized by Google

Schrift als Ganzes in ihrem vollen Gewicht erst erfassen, wenn man mit möglichster Bestimmtheit die weltanschauliche Situation fixiert, von der sie ausgeht und in der sie Stellung nimmt.

Für den Platoniker ist das Problem der Leiblichkeit gleichbedeutend mit der Frage nach dem Sinn der Herabkunft der Seele. Warum muß die Seele aus ihrem reinen, körperfreien Dasein in der oberen Welt heraustreten und in den Leib hinab, der ihr soviel Hemmung und Beirrung bringt? Plotin kann diese Frage, die für die Spätantike ein wichtigstes Lebensproblem ist, mit einer für die alte Zeit undenkbaren persönlichen Wendung an den Anfang stellen. Aber er hebt sie sofort aus der Sphäre des rein persönlichen Suchens heraus, auf die Höhe einer Auseinandersetzung zwischen Heraklit, Empedokles und Platon. Man würde die Physiognomie dieser Sätze verkennen, sähe man so etwas wie eine bloß akademische 'Geschichte des Problems' in ihnen. Diese großen Namen der Vergangenheit sind in Wahrheit philosophische Gegenwartsmächte; unter ihrem Zeichen wird ein Kampf ausgetragen, den mit Nennung moderner Namen zu führen der Stil verbot. Der wahre Gegner steckt hinter dem Pythagoreer Empedokles. Die Verwerfung des menschlichen Leibes in Platons Phaidon, der wie vielleicht kein anderes Buch Platons in die Breite gewirkt hatte, beherrscht die Spätantike. Auch für Plotin ist der Leib des Menschen immer ein Übel für die Seele. „Das Leben im Sinnlichen ist ein Schlaf der Seele; soviel von der Seele im Leibe ist, das schläft; und wahrhaftes Aufwachen ist das Auferstehen aus dem Leibe, nicht mit dem Leibe. Das Auferstehen mit dem Leibe wäre nur ein Hinübertreten aus einem Schlaf in den andern, gleichsam in ein neues Bette; das wahre Auferstehen ist die schlechthinnige Trennung vom Leibe, der, Gegensatz der Seele, Gegensatz des wahren Seins ist." Die Menschen dieser Zeit stehen unter dem Bann der Seele, die durch die Lösung aus den alten großen Bindungen in Polis und Kosmos, durch die Erschütterung der Kräfte des Logos den Halt verloren hatte und einsam und tyrannisch geworden war. Sie sehen das Körperliche nur noch nach seinem Verhältnis zum Seelischen; so wird aller Körper Sünde und Bürde, der Kosmos ist das radikal Böse, 'weltlich' bedeutet 'schlecht'. Diese Strömungen des Welthasses durchfluten die Zeit Plotins mit jener unwiderstehlichen Macht, die solchen Bewegungen aus dem menschlichen Bedürfen zufließt. Sie sind schließlich auch in den Platonismus eingedrungen. Numenios, den man Vorgänger Plotins nennen kann, gab

Digitized by Google

ihnen philosophischen Ausdruck in der Lehre, daß jegliche Art von Verkörperung schlechthin ein Übel sei. Plotin, voll teilhabend an dieser inneren Erregtheit seiner Zeit, hat dennoch persönliche Größe genug sich abzuwenden von der kleinen, subjektiven Enge, die alles abmißt nach seinem Nutzen oder Schaden für die Seele des einzelnen Menschen, und ihr gegenüberzustellen die erhabene Objektivität des Weltganzen. „Welcher Mann Gott lieb ist, der nimmt es hin, wenn infolge der gesetzlichen Bewegung des Kosmos ihm etwas Unvermeidliches auferlegt wird; denn nicht daran darf man sich kehren was dem einzelnen angenehm ist, sondern auf das All soll man blicken." Die Lehre jenes Vorgängers verwirft alle Verkörperung, meint also nicht nur die Einzelseelen; die größte und schlimmste Verkörperung ist das Eintreten der Weltseele in den Weltleib, der ihm das Böse ist. Diesen Weltleib, den gewaltigen, sichtbaren, göttlichen Organismus mit seinen Sterngöttern, seinen ewigen, mühelosen, vollkommen rationalen und vollkommen schönen Bewegungen, ihn richtet Plotin wieder zu seiner alten Würde auf, wie zur Bekämpfung jenes menschenbefangenen Seelenhochmuts. „Des Namens Bruder würdigen sie auch den Niedrigsten unter den Menschen, und wollen ihn der Sonne und Denen am Himmel, ja der Weltseele selbst weigern mit lästernder Zunge?" Wenn dieser Ägypter es vermocht hat in einer Zeit des Hinschwindens aller griechischen Kulturformen noch einmal die Idee des Kosmos in ihrer vollen Sinnlichkeit und Klarheit zu erwecken und mit dem stillen Feuer seiner Seele neu zu erfüllen, so schöpft er die Kraft dazu aus dem Erlebnis Platons. Unsere Schrift holt aus Platon die Grundlagen dieses Neubaues. Hier stellt er neben den weltverachtenden Platon einen ganz andern, von neuem entdeckten, den Schöpfer des Kosmos-Bildes, dem die Welt ein seliger Gott war und die Sterne erhabene göttliche Wesen. So wird hier aus einer mit den Formen des Zeitstils arbeitenden Schul-Interpretation der platonischen Schriften eine tief notwendige Orientierung an dem Gesamtbilde Platon, in dem sich althellenische Wirklichkeit, soweit sie jener Zeit überhaupt noch faßbar war, leibhaft verkörperte. Hier wird nicht mehr mit angeborenem Besitz in ruhiger Sicherheit geschaltet, sondern ein bereits Fremdgewordenes leidenschaftlich von neuem ergriffen; darum erfüllt sich hier das Kosmosbild mit einer fast schon abendländischen, farbigen Lebendigkeit, durch die Plotin für die Renaissancezeit zu einem Führer zu Platon geworden ist, durch die er auch uns, so wenig seine Einzeldeutungen für uns noch Gültigkeit haben,

Digitized by Google

die Kosmosidee als einen Grundpfeiler griechischen Wesens nahe zu bringen vermag.

Die Untersuchung spielt sich ab in einem unscheidbaren Nebeneinander von Platondeutung und eigenem Philosophieren; der Denker ist so von Platonischem durchdrungen, daß das gesamte Denken ein Philosophieren aus Platon wird. Der Schöpfungsmythos im platonischen Timaios, der die Einzelseele um der Vollkommenheit des irdischen Kosmos willen herabsteigen läßt, gibt dem Gedankengang die entscheidende Wendung, mit welcher er alsbald seinen eigentlichen Gegenstand erreicht: das Verhältnis von Leib und Seele ermessen wir in seiner reinsten Gestalt erst am Verhältnis von Weltleib zu Weltseele. Der Weltleib, der vollkommene Kosmos des Timaios, ist ein hemmungsfreies Instrument, das in reibungslosem Spiel der Lenkung durch die Seele gehorcht. Für die Weltseele ist also das Eingehen in den Weltleib keine Minderung ihres geistigen Wesens. Die Einzelseelen dagegen, die sich nach einer Weltnotwendigkeit aus der Allseele lösen mußten, unterliegen in ihrer natürlichen Schwäche der Gefahr, dem einzelnen Leibe und seiner Begrenztheit anheimzufallen. Dies Hinabsteigen ist wider ihren eigentlichen Willen; der Aufenthalt auf dieser Erde ist also nicht eigentlich Strafe, sondern nur die notwendige Folge des Abstiegs.

Der Seelenabstieg ist aber nicht nur kein Fehler und Übel der Weltordnung, er ist auch positiv sinnhaft. Er ist die Verwirklichung eines Werde- und Zeugetriebes, der allem Seienden innewohnt. So formt die Weltseele den Kosmos, und läßt selbst auf das Unterste, die Materie, noch einen Schimmer aus der oberen Welt fallen, eine Manifestation der Kraft und Güte des Geistigen. Die Einzelseelen, denen das Hinaustreten den Gewinn des Reifens an innerer Erfahrung bringt, bleiben freilich klein und schwach neben dem Bild der glanzvollen Erhabenheit der Weltseele. Allein wenn wir zu erleben meinen, sie gingen völlig ins Sinnliche hinab und verloren, so ist das Täuschung; es wohnt auch in ihnen, wenn auch für ihr eigenes Bewußtsein verdunkelt, stets ein Höheres, das durch Schau an der geistigen Welt teilhat. Da dies höchste Stück Seele in uns frei ist von aller Leibes-Sünde und -Bürde, so kann der Eintritt in den Leib niemals der Seele zu völligem Unheil ausschlagen.

Digitized by Google

REGISTER

Aberglauben in frühhellenistischer Zeit 147 f.
Achäer 103 f., 215
Adonismysterien 164
Ägäis, Kultur d. — 103 f., 215 f.
Ägina, Giebelskulpturen von — 43
Ägypten, griech. Kolonien in — 106; Athener in — 109; Reaktion — s gegen d. Griechentum 122
Äschylus 9 ff.; Hiketiden 10 f., Sieben 11, Prometheus 11 f., 14 f., Perser 13 f., Agamemnon 15 ff., Choephoren 24 ff., Eumeniden 31 ff.; — mit Sophokles kontrastiert 295 ff.; Apollon bei — 341, 356, 358
Africa proconsularis 204
Agesilaos 114
Akademie, Religiosität in d. alten — 146 f., 152; Mathematik d. alten — 192
Alexander d. Gr. 115 ff.; das Reich —s 118 f.; Kultur d. Zeit —s 119 ff.
Alphabet, d. griechische — 105
Alyattes, Grabmal d. — 232 f.
Amphiaraos 344
Amphitheater von Sabratha 206
Analysis und Geometrie 191
Anaxagoras 72, 200; Nusphilosophie des — 247 f., 260 f.
Anaximenes 263
Andromeda, —sage 80 ff.
Annalistik als Form römischer Geschichtschreibung 87 f.
Antiochos d. Gr. 126 f.
Aphrodite, Statue d. — von Kyrene 36 ff.; Statue d. 'Aspasia' als — gedeutet 42; Statuette d. — i. Kairo 48; Statuette d. — in Turin 49; Statue d. — Euploia 51
Apollon, Wesen des — 338 ff.; Hymnus d. Simias von Rhodos auf — 155 f.; Statue d. — von Kyrene 51; — dargest. a. d. Tetrapylon von Tripolis 206
Archimedes 189 f., 192, 195 f.; Schrift des — 'Die Methode' 198 f.
Architektur, röm. — in Tripolis 206 ff.; alt-etruskische — 213 ff.
Archytas 201
Aristarchos v. Samos 65
Aristoteles 9, 115, (Fr. 12 R.) 152, 189, (de caelo A 278 a 28) 261; Weltbild des — 65 ff.; Physik d. — 70; Theorie d. Bewegungsarten d. — 74; Gottesbegriff des — 349
Artemis, Wesen der — 340 f., 346 f., 357 ff.; — a. baktrischen Münzen 129
Aschoka 123 f.
Asien, d. Griechen in — 103 ff.; Nomaden Mittel—s gegen d. baktrischen Griechen 127
Asklepios 148, 346
Assyrer, Reich d. — 105 f.
Astronomie und Metaphysik 69
Athen, d. attische Reich 108 ff.
Athena d. Odyssee 349; — a. baktrischen Münzen 129 f.; Statuette d. — 136
Attismysterien 164
Auge, Darstellung d. —s in flavisch-trajan. Zeit 336
Augustus, Geist der Zeit d. — 91 f.; Kunst der Zeit d. — 332 ff.

Babylon 119 f.
Bacchus 207
Bagnani 51
Bakkaris 232
Baktrien, als unabhängiges Reich 125 ff.; d. Könige —s 128 f.
Balzac 346
Barbaren dargest. auf d. Trajanssäule 321 ff.; —Darstellung in griech. Kunst 328 f.
Basilika von Leptis Magna 207 f.; — Ulpia 208
Baudelaire 7
Beazley 278
Bemalung d. Marmorstele v. Sunion 361
Bertram, Ernst 291
Bewegung, geradlinige u. kreisförmige 74 f.
Bin tepe 230 f.
Bogen, röm. Ehren— 206
Bogenschuß als Symbol der Geistigkeit Apollons 352 ff.
Boghas-Köi 215, 239
Brahe, Tycho 70 f., 76
Bronzestatuette e. Mädchens i. München 44 ff.
Bruno, Giordano 75 f., 78
Brygos 278
Buddha, bildl. Darstellung —s 124, 135, 139 ff.
Buddhismus im Iran 124, 130
Buddhistische Kunst 124, 133 ff.
Büste, Porträt— 320
Burg, etrusk. — in Cosa 218
Buschor 362
Busoni, Ferruccio 291

Caere, etrusk. Nekropole von — 229 ff.
Caesar 131, 205, 286 ff., 288
Camillus, Rede d. — (Livius V) 96 f.
Canina 230
Cantor 192
Casal Marittimo, Grab von — 222
Castellina, etrusk. Gräber von — 227
Cato 88, 93 f.
Catull 90 f., 155, 283
Cauchy 188

Digitized by Google

Caudium 94
Cavalieri 192, 199
Celsus 168
Chatten 101 f.
Chiaramonti 71
China, erstes Großreich in — 124 f., seine Ausbreitung bis Baktrien 127, Beziehungen zu Rom 133
Christentum, sein Sieg über die alte Welt 161 ff.; Reinheitsbegriff des —s mit hellenischem kontrastiert 346 ff.
Cicero als Historiker 90
Cista Barberini 42
Coelius Antipater 89
Cohen 192
Corneille 7
Cortona, Grotta di Camuscia 221, 229
Crassus 288
Cuccumella von Vulci 234
Curtius Rufus 95

Daker 321 f.
Dante 31
Decebalus, Dakerkönig 323 f.
Delphi 43, 341 f., 351
Demetrios Poliorketes 150
Demetrios v. Baktrien 127
Demokrit 199, 259
Demosthenes, Pseudo-, Rede gegen Neaira 281
Dennis 243
Descartes 190
Deus ex machina 315
Dialektik bei Plato 271
Diavolino, Tumulo del — 225
Dilthey 290
Diodor 93
Diodotos v. Baktrien 125
Diogenes von Apollonia, Geistbegriff d. — 262 ff.
Dionys v. Halikarnass 93
Dionysosmysterien 164
Diophant 190
Dioskuren a. baktrischen Münzen 129
Dirichlet 187 f.
Diskus, tönerner — mit fremdartiger Inschrift aus Phaistos 216
Dogma, das christologische — 172
Doxa des Parmenides 249 ff.
Drama, das französische — 7, das spanische — 7, das englische — 7; s. Tragödie

Echnaton 101, 281
Eierstab, griech. — auf Basis e. ostturkistan. Boddhisattva 143
Eileithyia 359
El Amarna 101
Eleaten, Nusbegriff der — 248 ff.
Empedokles (Fr. 2) 260; 363, 374
Ennius 88
Epidauros 148
Epikur 151
Epinetron 81
Eretria 108
Eretrier in Asien 111
Erlösungsgedanke in d. Antike 162 ff.
Eros, d. platonische — im Phaidros 269 ff.; —statue in Petersburg 42; — dargest. auf Berl. Lekythos 282, auf Lekythos zu New York 284, auf rf. Knöchelgefäß der Villa Giulia 284
Etrusker, Herkunft, Kultur u. Kunst der — 214 ff.
Eudoxos 182 f., 191 f., 199 f.
Euklid 175, 182, 190, 194 ff
Euphranor von Korinth 49
Euripides 81, 313, 358
Euthydemos von Baktrien 126 f.
Euthydikos, Weihgeschenk des — 277
Exhaustionsmethode 192 ff., 200

Familie, antikes —nleben 280 f.
Fermat 190
Flavius Pudens 207
Forum, Trajans — 323
Frank, Erich 178 ff.
Fresken, etrusk. — 228 ff.
Friedrich d. Gr. 290
Frobenius (Mathematiker) 198

Galilei 66, 71 ff.
Gandharakunst 134 ff.
Gardner 50
Gaza 111
Geistbegriff in griech. Philosophie 244 ff.
Gemmen, persische 112 f.
Geographie d. Griechen 110 f., 120, 132 f.
Geometrie 182, — und Analysis 191 f.
Germanen, dargest. auf der Trajanssäule 323, 328
Geschichtschreibung, hellenistische — 87, 94; röm. u. griech. — 87 ff.; röm. — der republikanischen Zeit 89 f.
Gestirngötter 152
Gewand 275, 321, 325
Ghislanzoni 50 f.
Gilbert, William 76
Glykera 53
Goethe 15, 19, 23 f., 61 f., 308 f., 313, (Euphrosyne) 350, 371 f.
Gordion, Tempelreste von — 239
Gott s. Religion, Religiosität; — Königtum 151; Sterne als —er 152; der urchristl. —esbegriff, 166 f.; der hellenische —esbegriff 338 ff.
Grab, attisches Kinder— 81; etrusk. —er 219 ff.
Grabmonument bei Leptis Magna 211 f.
Gravitationstheorie 76 f.
Grazien, Gruppe d. drei — von Kyrene 50 f.
Griechen, —tum u. Orient 103 ff.; Handel d. — 111, 119; Partikularismus d. — 114; Kunst d. — 111 f.; Einflüsse d. Kunst d. — auf d. Orient 112 f.; Kunst d. — z. Z. Alexanders 120 f.; griech. Kunstschule in Baktrien 133 f.; Porträtkunst d. — mit d. römischen verglichen 320 ff.
Grünwedel, Albert 102, 134
Gruppentheorie 195
Gundolf 286 ff.
Gymnopaidien 355

Haartracht 274 f., 276 f.
Hadrian 206
Hafenanlage in Leptis Magna 210 f.
Hankel, Hermann 176
Hariti 137
Harpalos 53

Digitized by Google

Haus d. etrusk. — 219, 228, 235 ff.
Hegel 6, 294, 308
Hellenistische Plastik 55, 335 f.; — Geschichtschreibung 87
Herakleitos 257, 363
Herakles a. baktrischen Münzen 129
Hercules 207
Hermes bei Homer 342
Herodot 87, 111, 204, 214, 233, 290
Hesiod 355
Hetaeren 53, 281 ff.
Hethiter 215
Hildebrand 38
Hippokrates von Chios (Mathematiker) 182 ff., 191 f.
Hölderlin 6, 10 f., 294, 353
Homer 290, 353, 359; Wesen d. Götter (Apollons) bei — 341 ff.
Horaz 92
Horoi 88
Humboldt, W. v., 'Über den Geist der Menschheit' 244 f.

Ichbegriff 246
Imagines 87
Immermann 312
Indien u. d. Makedonen 123 ff.
Individualität, Nichtachtung d. — bei d. Griechen 247, 252 f., 256 f.
Indo-skythisches Reich 127 f.
Inschrift auf rf. Berliner Untersatz 278, auf rf. Berliner Lekythos 279, auf Salbfläschchen in Tarent 284
Intellektualismus, religiöser — in frühellenistischer Zeit 151 f.
Ionier 105
Iran 123 ff.; Erlösungsglaube im — 163
Ironie, 'tragische —' 17, 28, 305, 312
Isidoros (Geograph) 122
Isis 136
Islam 166

Jesus 165 ff.; sein Gottesgedanke 166 ff.; seine Ethik 169 f.
Judentum 163 f., 167 f., 170
Julian Apostata 166
Juppiter Africanus 206
Justinian 205

Kafiristan 127
Kallimachos 359
Kanischka 139
Kant 195, 250
Karneen 355
Karthago 204 f.
Kassiopeia 80
Kautsky 170
Kelteneinfall in Griechenland 148
Kepheus 80
Kepler 72, 75 ff., 192, 199
Kierkegaard 172
Kirche, d. christliche — 172 ff.
Kleanthes von Assos 157, Zeus-Hymnus d. — (übersetzt) 158 ff.
Klein (Mathematiker) 198
Kleist 7, 304 (Guiskard)
Kopernikus 67 ff.
Kopf e. etrusk. Göttin 224 f.; Jünglings — von der Akropolis 277, 362; — d. Sophokles in London 318; —e der Trajanssäule 319 ff.; — d. Dakerkönigs im Vatikan 323; — e. sterbenden Persers 329; — d. Augustusstatue v. Primaporta 332 f.; — d. Trajan in Ostia 333 f.; — d. Vespasian 333, 336
Kosmosgedanke bei Plotin 375
Kreta, minoische Kultur —s 215; Kuppelgräber in — 224, 227
Kritik, Stilprinzip literarischer — bei den Griechen 248
Kritios und Nesiotes 276
Kult, Verflachung d. alten —s in hellenist. Zeit 147 ff.; Eindringen fremder —e im frühen Hellenismus 153 ff.
Kulturbegriff der Römer und der Griechen 325
Kypros 103, 106, 109

Lechat 51
v. Le Coq, A. 102, 134
Leib u. Seele in spätantiker Philosophie 374 ff.
Leibniz 192
Leptis Magna 204 f., 207 ff.
Lessing 313
Leukippos 259
Lichtsymbolik des Parmenides 258 f., des Platon 64, 68 f.
Livius 86 ff.; Herkunft u. Naturanlage des — 92; Form u. Stil des — 93 ff., Wesen d. Kunst d. — 97 f.; Prooemium seines Werkes (übersetzt) 98 ff.
Logos 266
Lucius Verus 206
Lucretius 75 f., 89 f., 151
Lukian 84
Lydien, Grabbauten in — 230 f., Tempel in — 239
Lysippos 55, 121

Maestlin 72
Makedonen 116 ff.
Malerei, Vasen— s. Vasen; pompejan. — 84; ostturkestan. — 143; etrusk. — der Grotta dei vasi dipinti 281; s. Bemalung
Malta, Steinbauten —s 228
Manichäismus 161
Manlius Capitolinus 94
Marc Aurel 205 f.
Maria mit Artemis verglichen 346 f.
Mariani 48 f.
Marsilius Ficinus 69
Marzabotto 236
Mathematik, Wesen d. — 179 f.; — und Antike 175 ff.
Memphis, Stier von — 106
Menander (Komödiendichter) 152
Menander v. Baktrien 127, 130
Mengarelli 230
Merneptah, König von Ägypten 216
Milesier in d. Sogdiana angesiedelt 111
Milet 105, 108
Minerva, dargestellt a. d. Tetrapylon von Tripolis 206
Minoische Kultur 215, 242
Mithras 163 f.
Mommsen 213, 286, 294
Monte Aguzzo, etrusk. Grab auf d. — 221

Digitized by Google

Münzen von Tarsos 113; attische — in Baktrien 115; baktrische — 128 f., 130; indoparthische, indo-skythische — 133; alexandrinische — 139
Musik und Mathematik 177, 193
Mykenische Kultur 215, 242
Mysterienreligionen Kleinasiens 163 f.

Napoleon 290, 294
Natorp 69
Nekropole, etrusk. — von Tarquinii 218, 220; etrusk. — von Caere 229 ff.; — von Sardes 230 f.; etrusk. — von Orvieto 236 f.; etrusk. — von Viterbo 240 ff.
Nerva 205
Neuplatonismus 166, 363 ff.
Newton 75 f., 192
Niebuhr 5, 86, 213
Nietzsche 7 f., 169, 294
Nike, dargest. auf Berliner Alabastron 275 f.
Nikias (Maler) 84
Norchia, etrusk. Grabbauten in — 241
Numenios 374
Nuraghen 228
Nus 246; s. Geist

Oea 204
Omphale, Statue d. — aus Luni 51, 57, 59
Onesimos 278
Oresme 190
Orient und Griechentum 103 ff.; Reaktion d. —s gegen d. Griechentum 122 ff.; Eindringen d. Götter d. —s in Griechenland 153 ff.
Orphik 164, 168
Orvieto, Nekropole von — 237
Osiris 164 f.
Ostturkistan. Kunst 134, 142ff.

Paideia 268
Palmette 361
Pamir 127
Pancika 137
Paribeni 50
Parmenides, Geistbegriff des — 248 ff.
Partherreich 126 f., 131 f.
Paulus (Apostel) 165, 173 f.
Pausanias 111
Pax Augusta 93
Pergamon, Altar von — 57
Perikles 110
Perser, d. Reich d. — 107 f.; —kriege 108 f.; — und Griechen i. 4. Jahrh. 114; Zerfall d. —Reichs 115
Perseus 80 ff.
Petrarca 86
Philochoros 149
Philosophie, vorsokratische — bis Plato 248 ff.; Plotins — 374 ff.
Phintias (Vasenmaler) 43
Phöniker 105, 204
Phronesis 267
Phrygien, Tempel von Gordion in — 239
Pietrera, Tumulo della — 224 f.
Pindar 341 f., 350 (Religiosität), 353 ff., 372
Plastik, Prinzipien der — 37 f.; Prinzipien der griech. — 40 ff.; 60; griech. — d. 4. Jahrh 121; buddhistische — 124; hellenistische — 329
Platon 34; —s Weltbild im Phaidon 62 ff.; —s Metaphysik und d. astronomische Heliozentrismus 68 ff.; —s 'Atomistik' des Timaios 77; —s Gesetze (716c) 115; Religiosität seines Kreises 146 f., 152; — und d. Mathematik 192, 194, 201 ff.; —s Phaidon 247 f., 260, 269 ff.; Idee des Guten b. — 268; Dialektik —s 271; —s Nachwirkung bei Plotin 374 ff.
Plotin 70, 246; (V 1, 8) 250; IV 8 (übersetzt) 363 ff.; —s literarische Form 371 ff.; Verhältnis von Leib und Seele bei — 374 ff.; Kosmosgedanke bei — 375 f.
Plutarch 72, 95
Poincaré, Henri 198
Polis 105, 114 f.
Polybios 87, 89
Polygnotos 81
Polyklet 276
Polypheides 344
Pompeius 205, 288
Populonia, etrusk. Gräber von — 227
Porträt, —kunst der Römer 931 ff., mit der der Griechen verglichen 320 f., 329 f., 335 f.; das röm. — z. Z. der Flavier 333, der Severer 334; Wesen der —kunst d. Trajanischen Zeit 333, 335 ff.; s. Kopf
Poseidon a. baktrischen Münzen 129 f.
Praxiteles 121, 134, 140
Primzahlen 186 ff., 196 f.
Procopius 205
Prophetie, jüdische — mit der Apollons kontrastiert 351
Prozeß, unendlicher — in der Mathematik 192
Psalmen 167
Pythonike 53

Quinto fiorentino, Kuppelgrab von — 223

Racine 7
Regolini Galassi, Tomba 220 f.
Reinheitsideal, das griechische u. das christliche — 344 ff.
Relief, —s attischer Basen 43; Metopen — s d. Schatzhauses d. Athener zu Delphi 43; Altar — s von Pergamon 57; Ton- — mit Perseus u. Andromeda aus Athen im Berliner Antiquarium 80 ff.; kaiserztl. Marmor — im Kapitol. Mus. m. Perseus und Andromeda 84; javan. — d. Hariti 137; —friese d. Tetrapylon von Leptis Magna 207; etrusk. — auf Totenbett d. Grotta dei Camuscia 229; attische Grab—s 280; — d. Stele von Sunion 361 f.; — d. Trajanssäule 319 ff.
Religion, griech. — i. Frühhellenismus 147 ff.; die — des Urchristentums 161 ff.; — Zoroasters 162 f.; iranische — 163; Mysterien — Kleinasiens 163 f.

Digitized by Google

Religiosität, griech. i. 4. Jahrh. 146 f.; — im frühen Hellenismus 147 ff.; Wesen d. griechischen — 338 ff.
Rhodos 115
Ritus, Toten— 81
Rodin 36 ff.
Römer, Orientpolitik d. — 131 f.; — in Tripolis 205 ff.; Porträtkunst der — 319 ff.; Verständnis der — für fremde Eigenart 324 ff.; Kulturbegriff d. — 325; —Porträts der Trajanssäule 330 ff.; gesellschaftliches Ideal d. — 332
Roma, Göttin 207

Sabratha 204 ff.
Säule, Trajans- 319 ff.
Saken 127 f.
Salamis, Schlacht b. — 108
Sallust 90
Sarapis 136
Sardes, Nekropole von — 230 f.
Sarkophage, von Sidon 113
Scheiner 71 f.
Schiller 7, 304, 315 f.
Schopenhauer 372
Schuldbegriff im griech. Denken 256 f.
Scipio Aemilianus 89
Seele u. Leib in spätantiker Philosophie 374 ff.
Segusiaver 288
Seinsbegriff des Parmenides 248 ff.
Seleukidenreich und Innerasien 123 ff.
Seleukos 65
Seneca 7
Septimius Severus 205, 207
Sesi 228
Settimello, Grab von — 223
Severer, röm. Porträtkunst z. Z. der — 334
Shakespeare 7
Sikeler 215
Simias v. Rhodos 155 f.
Skepsis, religiöse — im frühen Hellenismus 149 f.
Skopas 121
Skythen 133
Sogdiana 111
Sokrates, Geistbegriff des — 264 ff., 356
Sonnenflecke, Entdeckung der — 71 f.
Sophistik u. d. Mathematik 183, 192, 264 f.
Sophokles 81, 358; Redestil des — 295 f., Chor bei — 315; Elektra 296 ff., Kg. Ödipus 304 ff., Antigone 308 ff., Aias 312 f., Philoktet 313 ff., Trachinierinnen 315 ff., Ödipus auf Kolonos 317 f.
Sozialdemokratie 170 f.
Sparta 114
Spengler, Oswald 161, 177 ff., bes. 188 ff.
Spinoza 194
Sportgeräte auf Alabastron in Berlin 275
Stadt, d. etrusk. — 236 f.
Stais 361
Statue: Apollon von Kyrene 51; Aphrodite v. Kyrene 36 ff.; 'Aspasia' 42 f.; Eros Soranzo in Petersburg 42; Tyrannenmörder 43; esquilinische Venus 44 f.; Aphrodite Euploia in London 51; Omphale aus Luni in Paris 51, 57, 59; Aphrodite von Knidos 53; mediceische Aphrodite 53, 55; betender Knabe 55; Aphrodite von Patras 55 f.; Herakles m. Telephos i. Vatikan 57 f.; Aphrodite von Melos 60; Pancika u. Hariti 137; Sophokles vom Lateran 140, 318; —n d. Boddhisattva 140 f.; Appollon, Asklepios aus d. Thermen von Leptis Magna 209; etruskische —n 226 f.; etrusk. Grab—n 234; —ngruppe m. Apollon von Veii 238; Knabe von der Akropolis 276 f.; Mädchen—, Weihgeschenk d. Euthydikos 277; Portät—n gefesselter Daker aus d. Trajansforum 323; Sterbender Gallier vom Kapitol 329; Augustus von Primaporta 332 f., 336; Apollon des olympischen Zeustempels 338
Statuette, Bronze— e. Mädchens i. München 44 ff.; Aphrodite in Kairo 48; Aphrodite in Turin 49; Gruppe d. drei Grazien von Kyrene 50 f.; Athena 136
Stele, etrusk. — von Lemnos 216; etrusk. — von Volterra 219; attische — von Sunion 361 f.
Stil, 'Flächen'— und 'Bewegungs'— i. d. Plastik 37 ff.
Stoa 157
Studniczka 361
Stupa 130
Subjekt und Objekt im frühgriechischen Denken 252 f.
Sunion 361
Syriskos (Töpfersignatur) 284

Tacitus 87, 94
Taotismus 125
Taufe 173 f.
Tempel, etruskische — 238 f., kleinasiatische — 239 f.
Testament, Gottesbegriff d. Alten —s 167
Tetrapylon in Tripolis 206; — in Leptis Magna 207
Theaitetos 201
Themistokles 108, 111
Theodoros 201
Thermen, röm. — von Leptis Magna 36, 208 ff.; Barbara — von Trier 210
Thukydides 87
Tiberius 205
Timaios (Historiker) 149
Timgad 206
Tolstoi 169
Totenkult d. Etrusker 219 ff.; — bei den Semiten u. in Vorderasien 242
Tracht s. Gewand
Tragik, Wesen der — 5 ff.; Wesen äschyleischer — 23 f.; 30 f., 34 f.; Wesen sophokleischer — 303 f., 308
Tragödie, Ursprung der — 7 ff.; — des Äschylus 9 ff.; — d. Sophokles 296 ff.
Trajan, Partherkrieg —s 131; Kyrene unter — 205 f.; —ssäule 319 ff.; Darstellungen —s auf d. Trajanssäule 331
Trier, Barbarathermen 210
Tripolis, Tetrapylon in — 206
Tropaion 206
truddhi 228

Digitized by Google

Tschandragupta, Reich d. — 123 ff.
Turscha s. Etrusker
Tyche im frühen Hellenismus 156

Udyana 127
Unsterblichkeitsglaube im frühen Hellenismus 151 f.

Vaihinger 192
Vandalen 205
Vasen: weißgr. Pyxis in New York 42; Amphora d. Phintias im Louvre 43; korinth. Amphora in Berlin mit Perseus u. Andromeda 82 f.; Buccherobecher 213; Fayencegefäß d. Bokchoris 218; — von Phokaia 226; protokorinth. Salbgefäße in etrusk. Gräbern 226; Urnen, etrusk. Haus— 228; lydische — 232; Alabastron aus Tanagra in Berlin 274 ff., 361 f.; Kleophradesamphora in Boston 275; Schale des Penthesileameisters in Philadelphia 276; Untersatz in Berlin 278; Lekythos vom Dipylon in Berlin 278 ff.; rf. Lekythos zu New York 283 f.; Pyxis in Bowdoin College (Brunswick) 284; rf. Gefäß in Knöchelform in Villa Giulia 284; Salbfläschchen in Tarent 284; Busiris— 329
Vasenmalerei, Technik 273, 279; Komposition 276
Veii, Grotta Campagna in — 228 f.; Apollo von — 238; Akropolis von — 240
Vergilius 90, 92, 98
Vespasian 205, 336
Vetulonia, Kuppelgräber von — 224 f.; etrusk. Stadtgebiet von — 237
Vogel, dargestellt auf att. rf. Vasen 275 f., 279 ff.
Volca 238

Weierstraß 192
Weltbild, d. geozentrische — 62ff.; d. heliozentrische – b. d. Griechen 120; d. heliozentrische — und der Platonismus 68 ff.; mechanistisches — 77 f.
Weltgerichtsgedanke 163
Weltmittelpunkt 75 f.
Weltseele u. -leib b. Plotin 375 f.
Weltstoff, Dualismus d. —s b. Aristoteles 70; Gleichartigkeit d. —s 72
Winckelmann 313
Winckler, Hugo 101 f.
Wohlwill 74

Xenophanes Fr. 24/25 252
Xenophon 89, 114 f.

Zahlbegriff der Araber, der Inder 190
Zeichnung, Renaissance— nach d. Trajanssäule in Modena 325 ff.
Zenon (Eleate) 259 ff.
Zeus auf baktrischen Münzen 129 f.
Zoroaster 162 f.

Digitized by Google

Digitized by Google

ALDERMAN LIBRARY

The return of this book is due on the date indicated below

DUE	DUE

Usually books are lent out for two weeks, but there are exceptions and the borrower should note carefully the date stamped above. Fines are charged for over-due books at the rate of five cents a day; for reserved books there are special rates and regulations. Books must be presented at the desk if renewal is desired.

L-1

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google